

LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

VOLUME XI

1955

NUMÉRO 2

PRESSES UNIVERSITAIRES LAVAL
QUÉBEC, CANADA

LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

PUBLIÉ PAR LES
FACULTÉS DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE
DE L'UNIVERSITÉ LAVAL DE QUÉBEC

Directeur:

MGR ALPHONSE-MARIE PARENT, P.A.

Secrétaire de la rédaction:

ÉMILE SIMARD

Comité de lecture: *théologie:* ABBÉS ARMAND MATHIEU et HERVÉ GAGNÉ
philosophie: JACQUES DE MONLÉON et R. P. PATRICE
ROBERT, O.F.M.

REVUE SEMESTRIELLE

Abonnement: TROIS DOLLARS *canadiens*

Le numéro: DEUX DOLLARS *canadiens*

Toute correspondance doit être adressée à Mgr A.-M. Parent, P.A.,
recteur de l'Université Laval,
Québec, Canada

LAVAL THÉOLOGIQUE
ET PHILOSOPHIQUE

PRESSES L'UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC, CANADA

LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

VOLUME XI

1955

NUMÉRO 2

PRESSES UNIVERSITAIRES LAVAL
QUÉBEC, CANADA

NOS COLLABORATEURS

M. CHARLES DE KONINCK, docteur en philosophie, est professeur de philosophie de la nature à la Faculté de philosophie de l'université Laval et professeur auxiliaire à la Faculté de théologie.

Le R. P. THOMAS MCGOVERN, S.J., docteur en philosophie (Laval), est professeur de philosophie à Canisius College, Buffalo, N.-Y.

M^{gr} ALPHONSE-MARIE PARENT, docteur en philosophie et en théologie, est recteur de l'université Laval.

M. ANDREW ROBINSON, docteur en philosophie (Laval), est professeur de philosophie à Assumption College, Worcester, Massachusetts.

Le R. P. PAUL SIWEK, S.J., docteur ès lettres, docteur en philosophie et en théologie, est *Research Professor* à l'université Fordham, à New-York.

Mother MARY ST. MICHAEL, O.S.U., docteur en philosophie (Laval), est professeur de philosophie à Ursuline College of Arts, Brescia Hall, London, Ontario.

SOMMAIRE

1. M ST ALPHONSE-MARIE PARENT. — Le marxisme, comme tentative de soustraire l'homme à la loi de la concupiscence — <i>lex fomitis</i>	149
2. THOMAS MCGOVERN. — The Division of Logic	157
3. CHARLES DE KONINCK. — Deux tentatives de contourner par l'art les difficultés de l'action	182
4. ANDREW ROBINSON. — The Marxist "Contradiction Within the Very Essence of Things" and the Notion of <i>potentia simul contradictionis</i>	206
5. PAUL SIWEK. — How Pantheism Resolves the Enigma of Evil	213
6. MARY ST. MICHAEL. — " <i>Similitudo Amoris</i> "	222
OUVRAGES REÇUS À LA RÉDACTION	224
SOMMAIRE DES REVUES	227

Le marxisme, comme tentative de soustraire l'homme à la loi de la concupiscence dérégulée — *lex fomitis* *

Saint Thomas assigne deux raisons au fait que les hommes, pour la plupart, succombent à l'attrait du bien sensible contre l'ordre de la raison : le péché originel d'une part, et la condition de la nature humaine d'autre part.¹

Quant à la condition de la nature humaine, le Docteur angélique fait observer qu'il « il y a deux natures dans l'homme : la nature raisonnable et la nature sensible. Et comme l'homme arrive aux actes de la raison par les actes des sens, ceux qui suivent les penchants de la nature sensible sont plus nombreux que ceux qui suivent l'ordre de la raison. En effet, le plus grand nombre s'arrêtent au commencement

* Communication présentée au IV^e Congrès thomiste international et parue dans *Sapientia Aquinatis*, tome II, Rome 1956. Nous remercions le Rév. Père Charles Boyer, s.j., qui nous a permis de la reproduire.

1. « Sed in natura humana bonum videtur esse ut in paucioribus, et hujusmodi ratio potest assignari dupliciter. Una est propter corruptionem humanae naturae ex peccato originali, quam etiam Deus praevidit et praeordinavit, sicut et alia mala ; sed non prohibuit ut natura maneret in sua libertate, qua subtracta naturae ratio deperiret. Alia ratio sumi potest ex ipsa natura conditionis humanae. Sicut enim in naturalibus invenitur triplex gradus ; aliquid enim est quod habet esse tantum in actu, et huic nullus defectus essendi advenire potest sicut corpora caelestia, aliquid autem est quod est tantum in potentia sicut materia prima, et hoc semper habet defectum, nisi removeatur per aliquod agens reducens eam in actum ; est etiam aliquid quod habet actum admixtum privationi, et hoc propter actum dirigentem in opere recte operatur ut in majori parte, deficit autem in minori, sicut patet in natura generabilium et corruptibilium ; ita etiam est in intellectualibus. Est enim aliqua intellectualis natura quae est actus completus sine admixtione alicujus privationis vel potentiae ; et ex hac non potest aliquid non rectum procedere, sicut patet de Deo. Est etiam quaedam natura cui admiscetur potentia, sed tamen in ipsa sua natura habet aliquem actum dirigentem in operatione, sicut est in angelis ; et ideo talis natura deficit a rectitudine ut in minori parte. Sed in natura humana perfectiones secundae, quibus diriguntur opera, non sunt innatae, sed vel acquisitae vel infusae. Unde Commentator, in III *De anima*, text. com.14, comparat intellectum possibilem humanum materiae primae, et Philosophus tabulae in qua nihil scriptum est : et ideo ipsa natura humana in se considerata aequaliter se habet indifferenter ad omnia vel intelligenda vel facienda ; et quia malum contingit multifariam secundum Dionysium, IV cap. *De div. nomin.* § 30, col.730, t.I, et bonum uno modo ; ideo ut in pluribus flectitur in malum. Sic enim considerata natura humana, nondum est ut agens perfectum, nisi respectu naturalium operationum ; sed tunc est agens perfectum quantum ad omnes suas operationes, quando jam perfecta est perfectionibus secundis, quae sunt virtutes ; et ideo quando determinatur per perfectionem secundam vel infusam vel acquisitam, tunc determinatur ad unum, vel ad quod tendat ut in majori parte, sicut in statu viae, vel ut semper, sicut in statu patriae » (*In I Sent.*, d.39, q.2, a.2, ad 4).

des choses et ne vont point jusqu'à leur consommation. Or les vices et les péchés proviennent dans les hommes, de ce qu'ils suivent les inclinations de la nature sensible contre l'ordre de la raison ». ¹ On le voit, considéré au seul point de vue de sa nature, l'homme ne peut être confirmé pas même dans le bien humain, bien pourtant proportionné à sa nature et objet de la vertu de prudence.

Quant au péché originel comme cause du *malum ut in pluribus in specie humana*, « quand l'homme se fut éloigné de Dieu, il succombait par suite à l'assaut de la sensualité ». Et cette conséquence déréglée obtient alors en quelque sorte le caractère de loi. En effet, « l'inclination sensuelle, qu'on appelle *fomes* (foyer de la concupiscence), forme par elle-même, autant qu'on peut parler de loi en ces matières, une loi pour les autres animaux parce qu'elle vient directement de l'inclination de la loi ; dans l'homme, au contraire (dont la loi propre est qu'il agisse selon la raison), cette *fomes* n'est pas une loi sous ce rapport, puisqu'elle va contre la loi de la raison ; mais comme la justice divine a destitué l'homme de l'état de justice originelle débilitant pour ainsi dire la vigueur de sa raison, l'entraînement sensuel qui l'emporte revêt le caractère d'une loi, quand on l'envisage comme une peine résultant de la loi divine destituant l'homme de sa dignité ». ²

Bref, que l'on considère l'homme dans sa nature, ou dans sa destitution de la justice originelle, il poursuit *ut plures*, outre mesure, les biens qui sont pourtant les plus naturels en tout vivant terrestre. L'acte d'orgueil originel a blessé l'homme par l'émancipation des appétits qui concernent la conservation de l'individu, par la nutrition, et la propagation de l'espèce, par la génération — ainsi que saint Thomas le montre dans son commentaire sur l'*Épître aux Romains*, ch. VII.

La *lex fomitis* représente ainsi une constante qui, de soi, permet de prévoir la conduite des hommes *ut in pluribus*. « La plupart des hommes, avait dit le saint Docteur, se laissent entraîner par leurs passions, qui sont des mouvements de l'appétit sensible, auxquels peuvent contribuer les phénomènes astronomiques ; peu nombreux sont les sages, qui peuvent résister à ces passions. C'est pourquoi les astrologues peuvent dire vrai le plus souvent dans leurs prédictions, surtout en général, mais non pas dans le particulier puisque rien n'empêche qu'un homme ne résiste à ses passions par le moyen de son libre arbitre. Et de là vient cette parole des astrologues eux-mêmes : « Le sage domine les astres », pour autant qu'il est maître de ses passions. » ³

Quelles que soient ces causes extrinsèques, prochaines ou éloignées (climat, phases de la lune, taches solaires) qui coopèrent au mouvement

1. *Ia IIae*, q.71, a.2, ad 3. Sur la difficulté d'atteindre au juste milieu, cf. *In II Ethic.*, lect.11 ; sur le rôle de l'éducation en cette matière, cf. *op. cit.*, lect.1.

2. *Ia IIae*, q.91, a.6, c.

3. *Ia Pars*, q.115, a.4, ad 3.

des passions, ce sont des facteurs qui impriment à la conduite de la multitude une direction de soi prévisible. Voilà qui entraîne des conséquences sociales inappréciables.

Il est vrai qu'à la différence de la justice et de la force, la vertu de tempérance a pour objet le bien personnel. Cependant, la condition de l'appétit sensible, soit concupiscible soit irascible, influe sur les actions extérieures.¹ Or, dans la poursuite du bien de n'importe quelle communauté, l'efficacité de l'effort des uns dépend de la disposition de l'appétit des autres. La loi de la concupiscence pèsera lourdement sur la vie familiale et politique. Cette dépendance réciproque entraîne une certaine « domination de l'homme sur l'homme ». Dans la poursuite du bien commun, le prochain est victime soit de mon appétit déréglé soit de mon ignorance.

Cela n'entraîne-t-il pas que le gouvernement de l'homme par l'homme, que le besoin d'autorité, soit un mal provenant de la *lex fomitis*? Depuis les temps les plus reculés, certains ont été enclins à ne voir dans l'autorité qu'un pis aller — un mal inévitable. Même au début de l'ère chrétienne, des auteurs attribuaient au péché originel le fait que *l'homme commande à l'homme*. Encore au moyen âge, on croyait pouvoir citer saint Augustin pour étayer cette opinion. Ce grand Docteur avait dit, en effet, dans son ouvrage *La Cité de Dieu*, que « Dieu ne veut pas que l'être raisonnable fait à Son image domine sur d'autres que sur les êtres irraisonnables ; Dieu ne veut pas que l'homme domine sur l'homme, mais seulement l'homme sur la brute. Aussi les premiers justes furent établis plutôt pasteurs de troupeaux que rois des hommes, Dieu voulant ainsi nous apprendre ce que demande l'ordre de la création, et ce qu'exige la justice due au péché ».² On signalait encore, comme un châtement infligé à la femme, la parole de la *Genèse*, (iii, 16) : [*Ton mari*] *dominera sur toi*. Du reste, la liberté est un des plus grands biens — *unum de praecipuis bonis*, dit saint Thomas. Or, l'assujettissement est contraire à la liberté. Aussi faut-il croire, dira-t-on, que l'autorité humaine, qui ne va pas sans soumission de l'homme à l'homme, est tout au moins un mal inévitable, un mal à tolérer, sans doute, si par là on peut en prévenir un plus grand.

1. « Sicut dicitur in II *Ethic.*, virtus moralis consistit circa passiones et actiones. Passiones autem interiores sunt exteriorum actionum principia, aut etiam impedimenta. Et ideo virtutes quae moderantur passiones quodammodo concurrunt in eundem effectum cum virtutibus quae moderantur actiones, licet specie differant. Sicut ad iustitiam proprie pertinet cohibere hominem a furto, ad quod aliquis inclinatur per inordinatum amorem vel concupiscentiam pecuniae, quae moderantur per liberalitatem ; et ideo liberalitas concurrit cum iustitia in hoc effectum qui est abstinere a furto. Et hoc etiam considerandum est in proposito. Nam ex passione irae provocatur aliquis ad hoc quod graviores inferat poenam. Ad clementiam autem pertinet directe quod sit diminutiva poenarum : quod quidem impediri posset per excessum irae. Et ideo mansuetudo, inquantum refrenat impetum irae, concurrit in eundem effectum cum clementia » (*IIa IIae*, q.157, a.1, c.).

2. Livre XIX, ch.15.

Autant dire, répond saint Thomas, que l'homme n'est pas naturellement un animal politique et par suite que dans l'état d'innocence il n'était pas vraiment de nature humaine.¹ Et il fait remarquer que le texte de saint Augustin, que nous avons cité, porte très précisément sur la domination servile. Le Docteur d'Hippone avait conclu : « L'esclavage, c'est la faute qui l'encourt et non la nature. »

Sans nul doute, les abus du pouvoir public sont si faciles à commettre que la vie en société politique peut revêtir le caractère d'une peine encourue. On ne pourrait cependant rejeter l'autorité en ce domaine sans nier en même temps la nature de l'homme, puisque celui-ci est naturellement animal politique — selon l'expression consacrée en philosophie et en théologie. Cela veut dire tout simplement que l'homme ne peut réaliser le bien-vivre que dans une société parfaite. Sans cette société, l'homme mènerait une vie inférieure à celle des bêtes, qui trouvent la satisfaction de leurs besoins dans la nature. La famille, en effet, est une société imparfaite, ce qui veut dire, selon l'enseignement de Pie XI, qu'elle ne se suffit pas pour se procurer son propre bien de famille mais demande le complément de la vie en communauté politique. La famille est l'élément le plus fondamental de la société politique : elle n'est cependant qu'une société strictement naturelle. Or l'homme, n'étant pas un agent purement naturel à la manière des poissons et des oiseaux, mais un agent raisonnable, délibéré, sa nature demande qu'il forme, au-delà de la société naturelle, une société qui sera l'œuvre de sa raison et qui permettra d'atteindre à un bien proportionné à sa nature, qui l'élève au-dessus des bêtes.

Mais, nous l'avons vu, dès que plusieurs forment un tout en vue de l'action pour une fin commune — en l'occurrence le bien-vivre, une fin qui ne peut s'atteindre qu'au moyen de l'action concertée — ils se trouvent nécessairement sous la dépendance les uns des autres. De peur que cette relative dépendance ne les assujettisse au hasard, il faut parmi eux un chef dont c'est la fonction de diriger l'ensemble et de le gouverner en vue du bien commun. Or une telle sujétion de l'homme à l'homme n'est nullement incompatible avec la perfection de la vie raisonnable : elle en est au contraire une condition essentielle. Saint Thomas énonce, à ce sujet, un principe fort à propos : « Multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum » : là où ne se trouve qu'une multiplicité de personnes, il ne se poursuit qu'une multiplicité de fins ; tandis qu'une personne seule poursuit une seule fin. C'est pourquoi le Philosophe dit, au début de sa *Politique*, que « toutes les fois que plusieurs choses sont ordonnées vers un but unique, il se trouve toujours parmi elles un agent principal qui les dirige ».² Pour montrer combien une sujétion de l'homme à l'homme est loin d'être incompa-

1. *Ia Pars*, q.96, a.4.

2. *Ia Pars*, q.96, a.4, c.

tible avec la dignité de la nature raisonnable, saint Thomas cite le fait que le premier ordre de la deuxième hiérarchie des anges s'appelle *Domination*s.

Il ne s'agit pas bien entendu, dans la communauté politique, d'une sujétion d'esclaves, mais d'hommes libres. La différence des deux consiste en ceci : l'esclave existe pour autrui et est soumis à autrui pour le bien propre d'autrui (*bonum alienum*) ; tandis que l'homme libre est soumis à une autorité, pour son bien propre, et pour le bien commun de la cité. Ce qui est affligeant dans la sujétion servile, c'est que le bien qui devrait appartenir à celui qui l'a mérité est approprié par autrui. Et comme, dans nos sociétés politiques telles qu'elles sont — nous ne vivons pas dans l'état d'innocence ! — il arrive que les hommes ne parviennent ni à posséder ni à user des biens qui sont les leurs de droit naturel, nous sommes facilement exposés au danger d'en vouloir à la vie politique comme telle.

C'est pourquoi la révolte contre l'ordre politique comme tel est une révolte contre la nature humaine, contre l'homme en tant qu'animal politique. Cela veut dire que l'homme peut former le désir d'être transformé en une autre nature. Ce qui fait penser à une remarque de saint Thomas : L'âne ne pourrait avoir un désir naturel d'être un cheval, puisqu'il ne pourrait devenir cheval sans cesser d'être un âne, sans être détruit comme âne. En d'autres termes, si la vie civile pouvait n'être qu'un mal inévitable, il faudrait dire, aussi, que d'être un homme, voire une créature, est de soi un mal.

Karl Marx va jusque là : « Notre philosophie ne s'en cache pas, dit-il. La profession de Prométhée : 'en un mot, je hais tous les dieux . . .', est sa propre profession, le discours qu'elle tient et tiendra toujours contre tous les dieux du ciel et de la terre qui ne reconnaissent pas la conscience humaine pour la plus haute divinité. Cette divinité ne souffre pas de rivale . . . [La philosophie] répète ce qu'avait dit Prométhée à Hermès, serviteur des dieux : « Je n'échangerai jamais, sois-en sûr, contre ton servage, mon misérable sort. J'aime mieux être rivé à ce rocher que d'être le fidèle valet, le messager de Zeus le Père . . . »

Il n'est peut-être aucun texte où Marx s'exprime d'une façon plus radicale sur ce sujet que le passage suivant de son *Économie politique et philosophie* : « Un être ne se donne pour indépendant que lorsqu'il est son propre maître, et il n'est son propre maître que lorsque c'est à lui-même qu'il doit son *existence*. Un homme qui vit par la grâce d'un autre se considère comme un être dépendant. Mais je vis complètement par la grâce d'un autre quand je ne lui dois pas seulement l'entretien de ma vie, mais que c'est en outre lui qui a *créé ma vie*, qu'il est la *source* de ma vie, et ma vie a nécessairement une telle raison en dehors d'elle si elle n'est pas ma propre création. La *création* est donc une représentation difficile à éliminer de la conscience populaire. Cette conscience *ne comprend pas* que la nature et l'homme existent

de leur propre chef, parce qu'une telle existence va contre toutes les *données évidentes* de la vie pratique.

Mais comme . . . *toute la prétendue histoire du monde* n'est rien d'autre que la production de l'homme par le travail humain, donc le devenir de la nature pour l'homme, il a donc la preuve évidente, irréfutable, de sa *naissance* de lui-même, *de son origine*. Du fait que la *substantialité* de l'homme, du fait que l'homme est devenu pratiquement sensible et visible dans la nature, pour l'homme comme existence de la nature, dans la nature comme existence de l'homme, il est devenu pratiquement impossible de demander s'il existe un être *étranger*, un être placé au-dessus de la nature et de l'homme — cette question impliquant la non-essentialité de la nature et de l'homme. » ¹

Karl Marx ne nie d'aucune manière la loi de la concupiscence. Sans cette dernière, on ne peut rien comprendre à sa théorie de la propriété privée. Il y voit même une nécessité naturelle à être dominée par le règne de la liberté en société sans classes.

La cause du « conflit des classes », d'après Marx, c'est le droit de posséder en bien privé les moyens de production. Voilà qui fait du travailleur l'esclave ou le serviteur de celui qui « ne travaille pas ». Or, tous sont portés à abuser du bien privé (ceux qui n'en ont pas le feraient s'ils en avaient), où se trouve reconnue la *lex fomitis*. La concupiscence déréglée porte à l'injustice.

Nous ne pouvons nier que sous le régime de la *lex fomitis*, les hommes qui succombent à leur concupiscence déréglée, ne soient la cause de grands maux dans la vie sociale. Nous admettons, avec Marx, que les hommes *ut plures*, sont portés à négliger, en pratique, la distinction entre la *possession* de la propriété privée, et son *usage*, qui doit être commun. Nous admettons, avec Aristote, pour ne pas mentionner les Pères et Docteurs de l'Église,² ni les documents du Magistère, qu'une société où les riches méconnaissent ce devoir, contient en germe sa propre destruction. Il appartient, en revanche, à la prudence politique et à une sage législation de contenir ce dérèglement et de poursuivre malgré tout le bien de la société politique.

Mais le marxisme est fait d'une impatience révolutionnaire et radicale. Il accepte, à sa manière, la loi de la concupiscence déréglée : il y reconnaît une constante sociale, un caractère « scientifique », à exploiter pour la destruction de ce dérèglement, comme celui qui commet le mal en vue d'un bien. Le marxisme cherche à détruire, en la poussant à la limite de l'exaspération, cette *lex fomitis* : à susciter dans les indigents le désespoir des moyens politiques de faire valoir le droit, et à soulever en eux la haine de ceux qui possèdent des biens, jusqu'à la suppression violente de l'ordre politique comme tel.

— 1. *Œuvres complètes*, Paris, Costes, T.VI, pp.38-40.

2. ARISTOTE, *Politique*, II, ch.2 ; S. THOMAS, *ibid.*, lect.4 ; *IIa IIae*, q.66, a.2.

Que les riches, pour la plupart, ne songent qu'à augmenter leur richesse ;¹ que les hommes sont, en général, naturellement mesquins,² la sagesse politique l'a toujours admis. Le marxiste croit qu'il est possible de changer cette condition humaine d'une façon radicale — par la puissance des armes. Et il ne cache pas son recours normal à la violence. Il trouve celle-ci justifiée par sa conception catastrophique du progrès dans la nature et dans la société, mettant le tout sous le signe de la contradiction. Par conséquent, le marxiste trouve tout naturel que sur le plan social, les hommes s'exploitent les uns les autres jusqu'à l'inconciliable durcissement de deux classes contraires. L'émancipation de l'homme ne se réaliserait jamais sans l'abus exaspérant, ni sans la terreur soulevée et pratiquée par les dépossédés. Là où ces derniers feraient défaut, il faut les créer, en éveillant leur conscience de classe, c'est-à-dire en suppléant au manque de contrariété, en suscitant une concupiscence sans bornes.

Le marxisme a donc le droit de se qualifier de tentative purement humaniste de rédemption — d'une rédemption de l'homme par l'homme purement homme. L'encyclique *Divini Redemptoris* l'a justement caractérisé comme une contrefaçon de la rédemption : « *Fucata tenuiorum redemptionis specie profertur.* »

Par quelle méthode entend-il déraciner la *lex fomitis* ? Lénine l'a décrite par le détail dans son ouvrage *L'État et la révolution*.³ La seule expropriation des moyens de production n'amène pas spontanément la société sans classes. Dans la « première phase du communisme » l'on ne retient de l'État que son pouvoir de contrainte, pouvoir approprié par les « ouvriers armés ». Sous ce « communisme incomplet » l'ordre ne se maintient que par une violence extrême, par « le peuple tout entier en armes », par « une discipline d'atelier ». De quelle manière s'amène le dépérissement de l'État ? En créant, au moyen de la force, l'habitude d'observer les règles simples et fondamentales de toute société humaine ; à les confirmer dans le bien par la force physique, par la contrainte des ouvriers armés.

« Quand *tout le monde*, en effet, aura appris à administrer et administrera réellement, directement, la production sociale, quand tous procéderont, en toute indépendance, à l'enregistrement et au contrôle des parasites, des fils à papa, des coquins et autres « gardiens des traditions capitalistes », il sera si incroyablement difficile, pour ne pas dire impossible d'échapper à cet universel recensement et contrôle ;

1. ARISTOTE, *Politique*, I, ch.9, 1257 b 30.

2. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, IV, ch.1. « *Illud ad quod homo naturaliter inclinatur, non de facili removetur ab eo. Magis autem inclinatur homo ad illiberalitatem, quam ad prodigalitatem. Cujus signum est, quod plures inveniuntur amatores et conservatores pecuniarum, quam datores. Id autem quod naturale est, in pluribus invenitur. In tantum autem natura inclinatur ad amorem divitiarum, inquantum per eas vita hominis conservatur* » (S. THOMAS, *ibid.*, lect.5).

3. Toutes les citations sont empruntées au chapitre V de cet ouvrage.

ce sera une si rare exception ; toute tentative dans ce sens entraînera vraisemblablement un châtement si prompt et si exemplaire (car les ouvriers armés, qui sont des gens pratiques et non de petits intellectuels sentimentaux, n'aiment pas qu'on plaisante avec eux), que la *nécessité* d'observer les règles simples et fondamentales de toute société humaine passera très vite à l'*état d'habitude*.

La porte s'ouvrira alors toute grande vers la phase supérieure de la société communiste et, par suite, vers le dépérissement complet de l'État. »

Il s'agit donc bel et bien d'une solution à la Procuste. Ce n'est pas, toutefois, la crainte de la violence physique infligée à tout homme qui s'écarte des règles de la vie en société, règles établies par ceux des hommes qui détiennent la force physique de les imposer, ce n'est pas cela, dis-je, ce n'est pas cet état d'esclavage qui est le plus à redouter. Du moins l'esclave est-il un homme, et le propriétaire n'était pas le maître de l'âme de son esclave — comme le disait Sénèque. Le caractère le plus à craindre dans le communisme marxiste, c'est son endoctrinement de la jeunesse touchant la nature de l'homme ; niant tout ce qu'il y a de divin dans l'homme et au-dessus de l'homme, jusqu'à la négation du Juste Juge, jusqu'à la destruction de la nature de l'homme par la négation de son âme immortelle. Voilà à quel prix la volonté marxiste veut transformer notre nature.

Les hommes, dans leur condition réelle, ne peuvent être libérés de la *lex fomitis*, ni par le fait d'appartenir à la société politique — encore que la fin de ses lois soit de les rendre bons — ni même par la seule foi dans la Rédemption véritable par le Verbe incarné.

En un mot : le marxisme veut soustraire l'homme à la pénalité qui lui fut imposée par la justice divine en raison de l'orgueil originel, par un nouvel acte d'orgueil qui incite les hommes à se venger de la *lex fomitis* qui les tient en esclavage tant qu'ils refusent de se conformer à la volonté du Père.

M^{re} ALPHONSE-MARIE PARENT.

The Division of Logic

I. INTRODUCTION

In scholastic logic it is generally accepted that the first division of the subject of the science of logic is that into formal and material logic, the formal part being concerned with the form of reasoning, which must be correct, and the material with its matter, which must be true. This division has come to be regarded as essential : it is found almost universally in the manuals ; John of St. Thomas, in his *Ars Logica* adopts this division, explains it, and founds his order of procedure upon it. The two parts — formal and material — are so accepted as distinct and separate parts that formal logic has come to be called minor logic and often to be considered as the whole of logic. Within formal logic itself John of St. Thomas, and the majority of the manuals together with him, make a further division, finding that this part is to be divided according to the three operations of the reason into the consideration of the term, the proposition, and the syllogism — to be considered in that order.

In view of the fact that this division is so generally accepted as essential to logic, it is striking that St. Thomas, in his two commentaries on books of Aristotle's *Organon*, does not so divide logic. In fact, the division he makes is quite different. In his commentary on the *Posterior Analytics* (and similarly in the introduction to his commentary on the *Perihermeneias*) he does not give as the first division that into formal and material. Rather, making no reference to any principle of division in the line of form and matter, he divides the entire science of logic into three parts, each of which is concerned with one of the three operations of the reason. Only after this division has been made does he take into consideration the form and matter of reasoning, that is, in the division of the third part. This diversity between what may be called the current division and the division made by a logician of the stature of St. Thomas gives reason to reconsider the division of logic. To this end St. Thomas' division will here be presented and its necessity investigated, then the foundations of the current division, and the parts resulting therefrom, in particular as these are presented by John of St. Thomas, will be evaluated. With the purpose of shedding more light on the nature of logic, the determination of its parts, and the order of their consideration, the study of St. Thomas' division will be complemented by that of the division made by Albertus Magnus in his commentary on the *Predicables*.

The importance of the correct division of logic needs little elaboration. It is the division made at the beginning that provides

the *ordo determinandi* of the science of logic. Once the common subject is known, the work of the logician is to arrive at a complete and distinct knowledge of that subject. But this is not possible unless at the beginning he determines whether that subject consists of determined parts, what those parts are, and in what order they must be considered. A bad division, obviously, can be the principle of omissions and of a faulty order of procedure which, because a distinct knowledge of certain parts depends upon a distinct knowledge of others which must be previously known, can render perfect possession of the science of logic impossible to obtain.

II. ST. THOMAS' DIVISION

St. Thomas formally divides logic into its parts in his introduction to his commentary on Aristotle's *Posterior Analytics*. His purpose is to distinguish the parts of logic and to assign to each of the books of the *Organon* its proper subject and proper place in the ensemble of books. Prior to the division he makes known what it is that is to be divided. He does this first by defining the art of logic from its end, thus distinguishing it from all other arts, then by pointing out that logic is a science and indicating its subject matter. In the subject matter he finds the principle that divides the science of logic.

All the arts share a certain common end, which is to direct the operations of man's faculties so that man in those operations may proceed as he should proceed with ease to the attainment of some particular end.¹ A particular art, therefore, can be defined by indicating the faculty whose operations it directs and the end of the direction it provides to those operations. Thus, carpentry is the art which directs the operations of the hands so that man may proceed as he should and with ease so as to produce good chairs and the like. In the case of logic, the faculty whose operations are to be directed is the reason itself; St. Thomas, therefore, thus defines the art of logic: "... Ars quædam necessaria est, quæ sit directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, faciliter, et sine errore procedat. Et hæc ars est *Logica*." ² The end, which corresponds to the production of good chairs in the case of carpentry, is the end of speculative reason itself, which is to know the truth or to proceed without error.³

1. "Nihil enim aliud ars esse videtur, quam certa ordinatio rationis quomodo per determinata media ad debitum finem actus humani perveniant" (ST. THOMAS, *In I Post. Anal.*, [edit. Marietti] prooemium, n.1).

2. *Ibid.*

3. ST. THOMAS brings this out elsewhere in his works. For instance, he teaches that logic must be learned previously to the other sciences because it teaches the mode of procedure in the other sciences (cf. *In II Metaphys.*, lect.5, [edit. Marietti] n.335). Again, he teaches that logic is the instrument of speculative science (cf. *In Boethium de Trinitate*, [edit. Marietti] lect.2, q.1, a.1, ad 2).

From the definition of the art of logic follows the determination of the subject matter of the science of logic. For logic can direct the operations of the reason only by making known the proper mode of operation of the reason. It must, therefore, study the act of reason ; this is its proper subject : "... Et haec ars est *Logica*, idest rationalis scientia. Quae non solum rationalis est ex hoc, quod est secundum rationem (quod est omnibus artibus commune) ; sed etiam ex hoc, quod est circa ipsum actum rationis sicut circa propriam materiam." ¹

Once the subject of the science of logic has been thus determined, St. Thomas proceeds to discover the parts of logic by an inspection of that subject. Since logic is concerned with the acts of the reason, then the diversity of the acts of reason causes the division of the science of logic ; since there are three operations of the reason, then logic is to be divided into three parts, each of which has for its subject one of these operations :

... Oportet igitur Logicae partes accipere secundum diversitatem actuum rationis.

Sunt autem rationis *tres* actus : quorum primi duo sunt rationis, secundum quod est intellectus quidam.

Una enim actio intellectus est intelligentia indivisibilium sive incomplexorum, secundum quam concipit quid est res. Et haec operatio a quibusdam dicitur informatio intellectus sive imaginatio per intellectum. Et ad hanc operationem rationis ordinatur doctrina, quam tradit Aristoteles in libro *Praedicamentorum*. — *Secunda* vero operatio intellectus est compositio vel divisio intellectus, in qua est iam verum vel falsum. Et huic rationis actui deservit doctrina, quam tradit Aristoteles in libro *Perihermeneius*. — *Tertius* vero actus rationis est secundum id quod est proprium rationis, scilicet discurrere ab uno in aliud, ut per id quod est notum deveniat in cognitionem ignoti. Et huic actui deserviunt reliqui libri Logicae.²

It is clear that, as was mentioned in the introduction, St. Thomas in this passage divides the subject of logic immediately into three parts according to the three operations of the reason. He makes no mention of formal and material ; it is not formal logic he is dividing into three parts, nor material, but the entire subject of the science of logic. The necessity of this division, however, is not immediately evident, nor does St. Thomas explain it. That there are three operations of the reason is known in psychology but, conceding this, the question still remains to be answered : why do these three operations necessarily divide the common subject of logic into those particular subjects that constitute its parts ?

In responding to this question, it must be recalled that logic is concerned with the operations of the reason precisely as those oper-

1. In *I Post. Anal.*, prooemium, n.2.

2. *Ibid.*, nn.3-4.

ations are subject to and require direction. If this subject is analyzed more deeply so that the formal subject of logic is manifested, then the causality of the diversity of the operations with respect to the division of logic into its parts becomes clear.

By way of such an analysis it may first be pointed out that, as St. Thomas teaches, all learning is acquired only from some knowledge already possessed.¹ Albertus Magnus teaches the same when he states that there is one common mode of the reason in all sciences, which is to advance from the known to the unknown.² Nature provides the first known notions — being, one, good, and the like, and the composite first principles formed upon knowledge of these simple notions — from which the advance begins. In advancing from the known to the unknown the reason, because it abstracts its concepts from phantasms, can proceed only by ordering its concepts to one another and composing them ; this is its natural mode of procedure.³ As St. Albert points out, however, “*imperfectus est qui in natura est : perficitur autem per artem adhibitam.*”⁴ Nature does not determine the reason to order its concepts as they must be ordered for the attainment of truth ; man does not instinctively form perfect definitions, for example, nor demonstrative syllogisms. Consequently, it is the work of ordering and composing concepts in advancing from the known to the unknown that is to be perfected by the direction of an art. The reason has the power to reflect on itself so as to discover its own proper mode of composition ; when this mode is learned, the habitual knowledge of it constitutes the art of logic. Since the end of the art of logic is the direction of composition in the operations of the reason, then when it is said that the subject of the science of logic is the acts of the reason, this means the order or determined relations that hold good between the concepts, governing their composition in those acts.⁵

1. Cf. *ibid.*, lect.1, n.9.

2. “... Est tamen unus communis modus scientiae per quoddam commune quod est in omni scientia. Et hoc est quod per investigationem rationis ex cognito devenitur ad cognitionem incogniti : hoc enim fit in omni scientia quocumque modo dicta, sive sit demonstrativa, sive non demonstrativa” (*De Praedicabilibus*, Tract.I, ch.1). The text of every logical work of St. ALBERT has been transcribed from the Borgnet edition, long out of print, and made available in mimeograph by Michel Doyon, 1215, chemin Sainte-Foy, Québec 6, Canada, (1950-1956).

3. For the explanation of the need of the reason to know by ordering and composing its concepts, see SHEILA O'FLYNN, “The First Meaning of ‘Rational Process’ according to the *Expositio in Boethium de Trinitate*,” in *Laval théologique et philosophique*, Vol. X (1954), pp.175ff.

4. *De Praedicabilibus*, Tract.I, ch.1.

5. “... Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos adinvicem, et signa conceptuum, quia sunt voces significativae” (*In I Ethicorum*, lect.1 [edit. Marietti] n.1). “Ordo autem quem ratio considerando facit in proprio actu, pertinet ad rationalem philosophiam, cuius est considerare ordinem partium orationis adinvicem, et ordinem principiorum adinvicem et ad conclusiones” (*Ibid.*, n.2).

The concepts of the reason are by their very nature interrelated in a definite fashion ; the order that holds good among them is a necessary order, determined by the nature of the concepts as they are abstracted by the reason.¹ The relations constituting this order, because they are found to exist between concepts, or between concepts and reality, are in the strictest sense relations of reason ;² their cause is the reason, they accrue to objects only as they are known and not as they are in reality ; they cannot be attributed to objects as they are in reality. Because these relations, as properties of concepts, presuppose the presence in the mind of objects known, which are first intentions, they are called second intentions.³ It is these that are the formal subject of logic which studies them *modo resolutorio*, defining and dividing them, and demonstrating their properties of them ; the conclusions of this science assume the character of certain principles or rules which direct the reasoning processes in the other sciences.

Since second intentions are the subject, to divide the science of logic is to divide second intentions. For St. Thomas the diversity of operations of the reason clearly causes such a division. The reason for this becomes manifest upon the consideration that second intentions are relations, but relations are divided according to their foundations. Thus, for instance, in the real order there are three different kinds of relations because there are three different foundations — quantity, action and passion, and measure.⁴ But, since second intentions accrue

1. For an explanation of the order which is the subject of logic, see O'FLYNN, *op. cit.*, pp.177ff.

2. "... Sicut realis relatio consistit in ordine rei ad rem, ita relatio rationis consistit in ordine intellectuum ; quod quidem dupliciter potest contingere. *Uno modo* secundum quod iste ordo est adinventus per intellectum, et attributus ei quod relative dicitur ; et huiusmodi sunt relationes quae attribuuntur ab intellectu rebus intellectis, prout sunt intellectae, sicut relatio generis et speciei : has enim relationes ratio adinvenit considerando ordinem eius quod est in intellectu ad res quae sunt extra, vel etiam ordinem intellectuum ad invicem" (*Q.D. de Potentia*, q.7, a.11, c.). "... Ens est duplex : ens scilicet rationis et ens naturae. Ens autem rationis dicitur proprie de illis intentionibus, quas ratio adinvenit in rebus consideratis ; sicut intentio generis, speciei et similium, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur. Et huiusmodi, scilicet ens rationis, est proprie subiectum logicae" (*In IV Metaphys.*, lect.4, n.574).

3. "Prima enim intellecta sunt res extra animam, in quae primo intellectus intelligendo fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi : hoc enim secundo intellectus intelligit in quantum reflectitur supra se ipsum, intelligens se intelligere et modum quo intelligit" (*Q.D. de Potentia*, q.7, a.9, c.). "Ex hoc enim quod intellectus in se ipsum reflectitur, sicut intelligit res existentes extra animam, ita intelligit eas esse intellectas ; et sic, sicut est quaedam conceptio intellectus vel ratio, — cui respondet res ipsa quae est extra animam, — ita est quaedam conceptio vel ratio, cui respondet res intellecta secundum quod huiusmodi ; sicut rationi hominis vel conceptioni hominis respondet res extra animam ; rationi vero vel conceptioni generis aut speciei, respondet solum res intellecta" (*Ibid.*, q.7, a.6).

4. Cf. *In V Metaphys.*, lect.17, nn.1001-1005.

to objects known, their foundation is the object known as it is known, or the first intention. Then, since the mode of the object as it is known by any of the operations differs from its mode as it is known by the others, the foundation of the intentions differs according to the three operations and the operations themselves, therefore, are the principle of the division of the second intentions. There are, in other words, certain second intentions proper to the first act, others proper to the second, and others proper to the third ; for the direction of all three operations, all of these intentions must be known. The division of logic, therefore, into three parts according to the three operations of the reason is a necessary division, caused by the nature itself of second intentions as a kind of relation.

In order to establish the diversity of the foundations of the second intentions, the three operations may here be considered briefly, but sufficiently to indicate that to each certain relations of reason accrue proper to itself. The following passage from the *Summa Theologica* may serve as a guide in this consideration :

... Intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quamdam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem ; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium objectum intellectus ; et deinde intelligit proprietates et accidentia, et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere et dividere, et ex una compositione ad aliam procedere ; quod est ratiocinari.¹

The potential character of human knowing, therefore, requires that the intelligence advance to perfect act, which is complete knowledge of the whole being of the object, by a succession of operations.

By its first operation the intellect grasps something of the essence of the object, or, at most, the whole essence perfectly ; but it grasps no more than the essence, leaving aside all else that pertains to the being of the object. The second intentions which constitute the subject of the logic of the first operation, therefore, are all those formed by the reason in knowing simply the essences of things ; it is these that must be known for the direction of the reason in attaining such knowledge.

Because the first operation leaves the intelligence still in potency with respect to all that pertains to the being of the object but not to its essence, the reason has need of its second and third operations. It must multiply its representations, knowing by separate apprehensions the accidents of the object. Then it has no way of knowing that the

1. *Ia Pars*, q.85, a.5, c.

accident pertains or does not pertain to the object other than through two further operations. In its second it composes the accident with the object, or divides it from it by means of predication ; ¹ then it has need of its third, in which it has recourse to a middle term, forming an argumentation through which the necessary inherence of the accident in the object is seen.² As soon as the reason composes or divides in its second operation, affirming or denying something of something else, that composition is either conformed with reality or it is not, that is, it is either true or false. The logic of the second operation, therefore, is concerned with those second intentions that accrue to the object as it is known under the form of affirmation or negation, or, in other words, with the second intentions that must be known for the constitution of *ens verum*, and those that follow upon the constitution of *ens verum*.³ By the third operation, as indicated, the object is known by means of argumentation, which presupposes the first two operations. Accordingly, the second intentions which form the subject of this part of logic are composed of that complex series of relations of reason, founded on prior relations, that govern argumentation.

In his division of logic at the beginning of his commentary on the *Perihermeneias*, St. Thomas explicitly notes the order to be followed by the logician in the consideration of the operations of the reason. In establishing this order, he first identifies the three operations and then adds : “ Harum autem operationum prima ordinatur

1. “ Attende autem, quod praedicari idem est quod attribuere per notam compositionis : quando enim unum alteri attribuitur mediante compositione, quam significat hoc verbum *est*, tunc praedicatur : et quando unum ab altero dividitur mediante negatione talis compositionis, sicut cum dicitur, homo non est lapis : tunc lapis dividitur ab eo. Et hoc fit in intellectu componente vel dividente ; in re enim ipsa sine nota compositionis vel divisionis, unum in altero est, vel non est. Sed intellectus componens vel dividens hic sine nota compositionis vel divisionis, hoc significare non potest : et, ut hoc significet, invenit modum compositionis unius cum alio ; et hoc est praedicare unum de alio, vel negare unum ab alio ” (ST. ALBERT, *De Praedicabilibus*, Tract.III, ch.3).

2. Here ST. THOMAS mentions only predication of accidents of the object because his purpose is to manifest the necessity of the second operation, which has its root in the imperfection of the first. This does not mean that the second operation does not also compose essential notes of the object, known to pertain to it by the first operation, with the object.

3. “ Intellectus autem habet duas operationes, quarum una vocatur indivisibilium intelligentia, per quam intellectus format simplices conceptiones rerum intelligendo quod quid est uniuscuiusque rei. Alia eius operatio est per quam componit et dividit.

Verum autem et falsum, etsi sint in mente, non tamen sunt circa illam operationem mentis, qua intellectus format simplices conceptiones, et quod quid est rerum. Et hoc est quod dicit, quod ‘ verum et falsum, circa simplicia et quod quid est, nec in mente est.’ Unde relinquitur per locum a divisione, quod ex quo non est in rebus, nec est in mente circa simplicia et quod quid est, quod sit circa compositionem et divisionem mentis primo et principaliter ; et secundario vocis, quae significat conceptionem mentis. Et ulterius concludit, quod quaecumque oportet speculari circa ens et non ens sic dictum, scilicet prout ens significat verum, et non ens falsum, ‘ posterius perscrutandum est,’ scilicet in fine noni et etiam in libro *de Anima*, et in logicalibus. Tota enim logica videtur esse de ente et non ente sic dicto ” (*In VI Metaphys.*, lect.4, nn.1232-1233).

ad secundam : quia non potest esse compositio et divisio, nisi simplicium apprehensorum. Secunda vero ordinatur ad tertiam : quia videlicet oportet quod ex aliquo vero cognito, cui intellectus assentiat, procedatur ad certitudinem accipiendam de aliquibus ignotis.”¹ The order here indicated is a natural order of dependence : the third operation necessarily presupposes the second, and the second the first.

St. Thomas next designates the books of the *Organon* concerned with each of these operations — the *Predicaments* with the first, the *Perihermeneias* with the second, the *Prior Analytics* and all that follow with the third.² Because these books, or groups of books, are each concerned with one of the operations, to designate their order to one another is to determine the order in which the operations are to be considered. St. Thomas thus indicates the order of the books : “ Et ideo secundum praedictum ordinem trium operationum, liber *Praedicamentorum* ordinatur ad librum *Perihermeneias*, qui ordinatur ad librum *Priorum* et sequentes.”³ The order of consideration of the parts, then, is determined by the natural order of the operations themselves.

For the understanding of the necessity of this order, it is necessary only to recall that the subject of the science of logic is second intentions. But, since the first operation is presupposed to the others, the second intentions attached to the simple concepts are retained in all compositions and govern those compositions ; for this reason a distinct knowledge of the second and third operations is not possible without a distinct knowledge of the first. Similarly, relations of reason attached to the second govern the third. Accordingly, a distinct knowledge of the third is dependent on that of the second. For this reason the order of procedure in the science of logic is determined by the natural order of operations.

III. ST. ALBERT'S DIVISION

Another division of logic, differing both from the current division and from that of St. Thomas, is that made by Albertus Magnus in his commentary on the *Predicables*. This division is worthy of consideration because it determines directly and distinctly, from the end of logic, the particular compositions of the reason that constitute the principal subjects of the various parts of logic, and the order of these subjects to one another and to the attainment of science.

St. Albert's division is ordered to the discovery of the parts of logic so that it may be known when the whole has been treated : “. . . Ut habitis omnibus partibus ipsius sciatur quando est perfecte vel im-

1. *In I Periherm.*, prooemium, n.1.

2. *Ibid.*, n.2.

3. *Ibid.*

perfecte tradita.”¹ The understanding of his division is dependent upon two points relative to the subject and nature of the science of logic which he has established previously to his division. For this reason a brief summary of these points is a prerequisite to the consideration of his division.

At the beginning of the introduction to his commentary on the *Predicables* St. Albert is concerned with establishing that logic is a science in itself, distinct from all others. This he manifests by pointing out that the subject of logic, which is the common mode of the reason as it advances from the known to the unknown in any science, is proper to logic alone.² This mode is the subject of a science because it is a necessary mode, determined in its own nature by the abstractive character of the reason,³ and because it has its own parts, and these have their own definitions and principles and properties which may be demonstrated of them : “. . . Investigatio enim, sive ratio investigans ignotum per notum, speciale quoddam est, quod passiones habet et differentias et partes et principia : quae dum de ipso probantur, ars et scientia efficitur specialis, cujus usus postea omnibus adhibetur scientiis.”⁴

The second point of importance is the indication of a certain property of logic, following from the nature of its subject, namely, that logic is characterized by a particular *intentio*. By this is meant that logic tends to a definite end or object. Because the subject of logic is the mode of the reason as it advances from the known to the unknown, the principles and conclusions of the science of logic are marked by a unique character ; that is, they assume the form of rules to direct the advance of the reason from the known to the unknown. For this reason, the intention of logic, or the object toward which it tends, is to teach how knowledge of the unknown is acquired : “. . . Logica docet qualiter ignotum fiat notum ” ;⁵ it is for this reason that its “usus postea omnibus adhibetur scientiis.” It is precisely because logic possesses this *intentio*, teaching how to do something, that it is an art as well as a science.

This explanation of what is meant by the intention of logic is a prerequisite to St. Albert's division, because the division is founded on this intention :

Divisio autem logicae, et quae sunt partes ipsius . . . accipienda sunt ex intentione ipsius. Sicut vero iam ante dictum est, logica intendit docere principia per quae per id quod notum est, devenire potest in cognitionem ignoti. Est autem incomplexum, de quo quaeritur quid sit : aut com-

1. *De Praedicabilibus*, Tract.I, ch.1.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, ch.3.

plexum, de quo quaeritur an verum vel falsum sit. Sciri autem non potest incomplexum de quo quaeritur quid sit, nisi per diffinitionem. Complexum autem, de quo quaeritur an verum vel falsum sit, non potest sciri nisi per argumentationem. Ista ergo sunt duae partes logicae.¹

The intention of logic is to teach how to advance from the known to the unknown. Reflection on the operation of the reason reveals that in its quest for science it encounters two kinds of unknown. The first is the simple unknown, which is the object of a simple apprehension ; knowledge of such an unknown is attained when the reason knows the essence and can answer the question : what is it? The second is a composition or division of the mind, signified by an enunciation. Since every composition or division is either conformed with reality or not, such an unknown is known when the answer can be given to the question : is it true or false? Or when, in other words, it has been judged. Since, therefore, the intention of the whole of logic is to teach how to arrive at knowledge of the unknown, and since there are these two kinds of *ignota*, known through answers to two different kinds of questions, it follows that logic is divided into two parts, one which *intendit docere* the principles governing the acquisition of knowledge of the simple, and one which *intendit docere* the principles directing the attainment of knowledge of the composite.

Each of these two kinds of *ignota* is made known by a means of knowing proper to itself. The simple is known when the reason is in possession of its definition.² The truth or falsity of a composition is known by some comparison of its terms with a third term, that is, through argumentation of some kind.³ These two means of knowing differ from one another in their internal structure, and their formation is governed by different principles. They constitute, therefore, two subjects of logic and divide the science into two parts, one of which tends toward the direction of definition, the other toward the direction of argumentation :

... Ista ergo sunt duae partes logicae. Una quidem ut doceantur principia per quae sciatur diffinitio rei et quidditas : ita quod per principia illa doceatur quae sit vera rei diffinitio, et quae non, et quae videatur esse et non sit. Alia vero ut doceantur principia qualiter per argumentationem probetur enuntiationis veritas vel falsitas.⁴

With respect to the first part, this must teach all that the speculative scientist must know about the instrument for attaining

1. *Ibid.*, ch.5.

2. " Sciri autem non potest incomplexum de quo quaeritur quid sit, nisi per diffinitionem " (*Ibid.*).

3. " Complexum autem, de quo quaeritur an verum vel falsum sit, non potest sciri nisi per argumentationem " (*Ibid.*).

4. *Ibid.*

knowledge of the essences of things, or the work to be constructed by the reason in attaining such knowledge : "... Logicus docens quaerere scientiam incomplexi, docet instrumentum quo accipiatur notitia illius secundum diffinitionem, et ea quae ad diffinitionem faciunt, et quae diffinitionem circumstant, et quae diffinitionem perficiunt, et ea quae diffinitionem mutant."¹ As St. Albert points out, no complete treatise on the art of definition has come down to us from Aristotle ;² this does not mean, however, that there is no extant work of Aristotle on the first operation of the reason.

The second part must provide knowledge of all the principles governing the formation by the reason of the syllogism and other forms of argumentation, which are instruments for arriving at knowledge of the truth or falsity of an *ignotum complexum*. In this part the logician

... sic docens accipere scientiam complexi, docet syllogismum qui est illius proprium instrumentum, et docet alias species argumentationum, et principia syllogismi, et ea quae circumstant ipsum, et principia ipsius, et partes, et materiam in qua poni potest forma syllogismi, et aliarum argumentationum forma, et quae syllogismum immutant.³

IV. COMPARISON OF ST. THOMAS' AND ST. ALBERT'S DIVISIONS

The divisions made by St. Thomas and St. Albert are two distinct divisions. They are made from different principles ; one terminates in three parts, the other in two. Yet both are solidly founded, one on the nature of the subject of the science and the other on the end of the art. Thus far the two have been presented separately ; what remains is a comparison of one with the other, with the purpose of manifesting the relations between the respective parts and, particularly, the light shed on the subjects of the different parts of logic, their relation to one another, and the order of their consideration, by St. Albert's division, over and above what is revealed by St. Thomas'.

St. Thomas' division is a division of the science of logic as such, made according to essential differences in the subject matter, that is, the differences in the foundations of the relations of reason ; an understanding of this division is essential for a distinct knowledge of logic as a science. Each of the parts has as its subject the second intentions involved in one of the operations of the reason. In identifying the subjects of each of the three parts, St. Thomas mentions that the logic of the first operation is concerned with the matter of Aristotle's *Predicaments*, that of the second with the matter of the

1. *Ibid.*, ch.7.

2. *Ibid.*, ch.5.

3. *Ibid.*, ch.7.

Perihermeneias, which is the enuntiation, and that of the third with the form of reasoning which is the simple syllogism (the subject of the *Prior Analytics*), the demonstrative and probable syllogisms (*Posterior Analytics* and *Topics*), the rhetorical enthymeme (*Rhetoric*), the metaphor of poetry (*Poetics*), and the sophistical syllogism (*Sophistics*).¹ In his introduction to his commentary on the *Perihermeneias* he teaches that the order of the consideration of the three operations is the same as the natural order of the operations themselves. -

St. Albert in dividing logic makes no mention of the three operations of the reason as such. His division seems to be made according to the consideration of logic as an art rather than as a science, for he divides logic according to the direction to be provided to the reason in the formation of certain works which it must make according to determined rules for the attainment of determined ends. The questions implied in making his division (what are the ends to be attained? what are the determined means by which they are attained?) are questions proper to art rather than to science. The most important difference between the two divisions, namely, that between their resulting parts, may best be manifested by a comparison of these parts themselves.

The first part of St. Thomas' division is the logic of the first operation which, evidently, must have for its subject all those second intentions attached to simple concepts by the simple apprehension and which must be known for the direction of this operation. The first part of St. Albert's is the art of definition. Although St. Thomas mentions that the object of the first operation is the *quid est* of things, and although St. Albert teaches that the *quid est* is known by definition, still it would seem that the art of definition is not coextensive with the logic of the first operation. Rather, the latter includes the former as its principal part, but is wider in scope, embracing also certain intentions not pertaining to the art of definition, but formed by the reason in its first act, and ordered to a distinct knowledge of argumentation, as will be treated below in connection with the art of argumentation and more fully in a subsequent article on the logic of the first operation. As St. Albert explains in several places, for the possession of the art of definition a knowledge is necessary of the *Predicables*, the *Predicaments*, the science of division, and the rules governing definitions; but in so far as the first three of these contain many notions not directly ordered to the formation of definitions, the logic of the first operation is more extensive than the art of definition. Consequently, when St. Thomas states that the first part of logic is concerned with the first operation, he seems to be speaking of the subject in all its amplitude, including the art of definition as its principal part. In sum, St. Thomas, dividing logic as a science, gives

1. In *I Post. Anal.*, prooemium, nn. 4-6.

as subject of the first part all second intentions pertaining to the first operation ; St. Albert's division, from the principle on which it is founded, imparts a certain determination to this subject in so far as it manifests that it must include, on the one hand, all that must be known for definition and, on the other, certain second intentions fundamental to argumentation.

The art of argumentation, as this constitutes the second part of St. Albert's division, seems to be divided into three separate and distinct parts, corresponding to the three operations of the reason, exclusive of the art of definition as such. St. Albert himself brings this out in a passage in his commentary on the *Predicaments*. After mentioning the two kinds of unknown and noting that the first is manifested by definition, he continues :

Complexum autem incognitum cognosci non potest nisi argumentatione. Dictum est etiam ad hoc, quod ratio (quae est virtus unum cum alio complectens) non potest devenire ad instrumentum quo cognitionem incogniti eliciat ex cognito, nisi tribus actibus, qui sunt ordinare unum ad alterum, componere unum cum altero, et colligere composita secundum discursum qui fit ex uno in alterum. Sic enim et non aliter accipiet cognitionem incogniti per id quod est cognitum.¹

The first step in the art of argumentation is the ordering of the simple concepts to one another according to the intentions governing this disposition, which are the five predicables ; the disposition itself is accomplished in the *Predicaments* and pertains to the first operation. The second step teaches how to compose the concepts so as to enuntiate the true, either simply or modally, because argumentations can be formed only from truths enuntiated ; this is taught in the logic of the second operation.² Unless the disposition has previously been effected by the logic of the first operation, it is not possible to know, for instance, whether the predication in the composition enuntiated

1. *De Praedicamentis*, Tract.I, ch.1.

2. ST. ALBERT thus explains that a knowledge of how to enuntiate and of the nature and properties of the enuntiation is necessary for the understanding of argumentation : " Quia vero syllogismus non scitur an sit compositum et complexum quid, nisi sciatur ex quibus et quot et qualibus est, et qualiter conjunctus, ideo habet agere logicus de enuntiatione et partibus et qualitatibus et compositione enuntiationis " (*De Praedicabilibus*, Tract.I, ch.7). Similarly, in his commentary on the *Perihermeneias*, he briefly indicates the relation of the study of the enuntiation to the knowledge of the syllogism : " Notandum est quod substantialis principalis hujus scientiae finis est constituere orationem interpretativam de re sub sermone veram interpretationem et perfectam perficiente... Ulterius autem habet finem : quia ordinatur ad syllogismum per quem scitur ignotum per notum in oratione interpretativa " (*In I Periherm.*, Tract.I, ch.2). From these passages it is clear that the study of the enuntiation is part of the art of argumentation, not however, of the logic of the third operation. The enuntiation is the subject of ARISTOTLE'S *Perihermeneias* which, as ST. THOMAS notes, is concerned with the second operation.

is *per se* or *per accidens*.¹ The third step is the formation of argumentations from truths enuntiated, and for the possession of this art a knowledge of the logic of the third operation, in all its parts, is necessary. The second and third steps here noted correspond to the second and third parts of St. Thomas' division ; the first step, together with the art of definition as such, correspond with the first part.

This interpretation of the amplitude of the art of argumentation, as including the logic of the first operation, is substantiated also by another text in the *Predicaments* wherein St. Albert teaches that this work disposes the universals according as they stand to one another in different relations as subjects and predicates, and that a knowledge of these relations is ultimately ordered to the formation of argumentations.²

A certain objection to this interpretation of the extension of the art of argumentation seems to arise from the text cited above in presenting St. Albert's division of logic. For there he seems to identify the art of argumentation with the consideration of syllogisms of all kinds. He does, however, note that the art of argumentation includes in its subject the "*principia syllogismi*" and it seems, from the text just cited, that this phrase embraces the subject matter of the logic of the first two operations, in so far as the terms of syllogisms are universals, and its propositions are enuntiations. St. Albert himself teaches this explicitly in opening his commentary on the *Sophistics* when he mentions that the whole subject of logic is the syllogism, whose remote principles are treated in the *Predicables* and so on, and its proximate principles in the *Perihermeneias* :

Sed quia omnis argumentatio ad syllogismum reducitur, erit logica hoc modo dicta de syllogismo, cujus quidem principia remota (quae sunt praedicata et subjecta) in libris de *Universalibus* et *Praedicamentis* et *Sex principiis*

1. ST. ALBERT thus explains the necessity of the disposition of the universals for a distinct knowledge of enuntiations (i.e., on the part of the matter enuntiated) : "... Non autem potest sic ex uno in aliud discurrere ratio, nisi prius accipiat unum in alio esse divisum per se vel per accidens. Et hoc esse non potest, nisi accipiat unum esse ordinatum ad aliud per se vel per accidens. Ordo autem est prioris et posterioris secundum naturam et esse : et sic accipit universale particulare per se vel per accidens. Et sic invenit modum praedicandi unum de alio, vel negandi" (*De Praedicabilibus*, Tract. I, ch. 7).

2. "Patet etiam quis finis ultimus et quis est finis propinquus. Ultimus enim est ut ex ordinatis ratio accipiat compositionis ad enuntiationem, quae sola inter orationes verum significat : et ulterior adhuc finis est, ut ex compositis eliciatur collectio consequentiae unius ex altero, per quam accipiat scientia complexi quod ignotum est. Finis autem propinquus est, qui est terminus operis, ut scientia habeatur ordinabilium secundum omne genus, secundum quod potest esse diversus modus praedicandi, vel diversus ordo praedicabilis ad subjectum de quo praedicatur" (*De Praedicamentis*, Tract. I, ch. 1). From this passage, and that cited in the preceding note, it seems evident that the logic of the first operation forms part of the art of argumentation ; the disposition of the universals is, then, common to both the arts that form the two parts of ST. ALBERT'S division.

jam determinata sunt ex antecedentibus et diffinitionibus eorum secundum potestatem ipsorum, et per consequentia sunt determinata in libro *Divisionum*. Principia vero propinqua syllogismi et ingredientia substantiam ipsius, in libro *Perihermeneias* jam determinata sunt cum modo compositionis, sive sine modo.¹

In concluding this comparison of St. Thomas' and St. Albert's divisions, it may be noted that, as St. Thomas points out, there are two objects of consideration in regard to the operations of the reason — the operations themselves, and certain works constituted by these operations :

... Sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta aedificationem et aedificatum ; ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari ; et aliquid per huiusmodi actum constitutum ; quod quidem in speculativa ratione primo quidem est definitio ; secundo enuntiatio ; tertio vero syllogismus vel argumentatio.²

It is clear that St. Thomas, in making his division, turns his attention to the *actus rationis* ; from the fact that there are three operations of the reason, differing from one another in nature, it follows that the subject of logic, which is second intentions, must be divided into three parts. Thus, for St. Thomas, in sum, the fact that there are three operations is the cause of the division. In the case of the second and third operations he mentions the *opera constituta* — enuntiation and argumentation — that form the subjects of these parts. St. Albert, on the other hand, makes no reference to the operations as such. Rather, from the intention of logic he passes directly to the kinds of unknowns, and from these to the two *opera constituta* — definition and argumentation — which form the subjects of the two parts.

Because the principle of St. Albert's division (the intention of logic) reveals the art of definition as a separate part, it seems that this division makes an important addition to that of St. Thomas, for unless the two kinds of unknown are taken into consideration, there is danger that the disposition of the universals according to the *Predicables* and *Predicaments* be considered only as they are part of argumentation and that the art of definition be omitted from the logic of the first act. St. Albert's division, in other words, must be taken into consideration in determining the subject matter of the logic of the first operation. Because St. Albert is in several places concerned with establishing distinctly the relation of the different

1. In *Libris Elenchorum Sophisticorum*, Tract.I, ch.1. The work *De Sex Principiis* to which ST. ALBERT here refers is a book of GILBERTUS PORRETANUS on the last six categories ; ST. ALBERT has a commentary thereon.

2. *Ia IIae*, q.90, a.1, ad 2.

parts of logic to one another, the sum total of his texts on this subject (e.g., beginning of the *Predicables*, the *Predicaments*, the *Perihermeneias*, and the *Sophistics*) provide a more distinct knowledge of the *ordo determinandi* of logic than do the two passages (the beginnings of the *Perihermeneias* and the *Posterior Analytics*) in which St. Thomas divides logic.

V. CRITICISM OF THE DIVISION OF LOGIC INTO FORMAL AND MATERIAL

Thus far the divisions made by St. Thomas and St. Albert have been considered and an attempt has been made to show that both are solidly founded — one in the subject itself of the science of logic, and the other on the intention of logic. Neither St. Thomas nor St. Albert divides logic into formal and material, nor does either found his division on any principle in the line of form or matter. For neither is the term the subject of the logic of the first operation ; for both the subject of the logic of the second is the enuntiation (rather than the proposition) and that of the third is argumentation of all kinds. This part of the present article will be concerned with the division into formal and material, particularly with a criticism of the foundations on which this division rests. In the consideration of this division, John of St. Thomas' presentation of it will be used as a sort of *exemplar*, because his explanation of its foundations is more complete than is ordinarily found.

John of St. Thomas divides logic in the prologue to his *Ars Logica*. He introduces the division with the observation that in any art there are two principal objects of consideration : first, there is the matter, which is given, and presupposed to the operation of the art as the subject in which the art operates ; secondly, there is the form, which is induced in the matter by the art and whose induction is the principal object of the art :

In omni arte duo sunt praecipue consideranda, scilicet materia, in qua ars operatur, et forma, quae in tali materia inducitur, sicut in facienda domo materia sunt lapides et ligna, forma autem est compositio, quia ista inter se coordinantur in una figura et structura domus. Materiam artifex non facit, sed praesupponit, formam vero inducit, quae quia proprie educitur ab arte, est etiam principaliter intenta ab illa, utpote factura eius.¹

After offering this observation on the double consideration common to all art, John of St. Thomas gives the definition of logic as "ars quaedam, cuius munus est dirigere rationem, ne in modo dis-

1. *Cursus Philosophicus, Logica, Prologus Totius Dialecticae, Praeludium Secundum*, (edit. Reiser) p.5.

currendi et cognoscendi erret.”¹ Since, then, the word *art* appears as genus in the definition of logic, it is to be expected that two principal objects, in the line of a matter and a form, will divide the study of the logician.

As his next step, John of St. Thomas turns to that word in the definition which signifies the subject of the direction of logic — the word *reason* ; he must determine just what is meant by reason when it is said that logic directs the reason. He finds that by reason in this context is meant the act of judgment, in which the reason proceeds resolutely, arriving at the knowledge of some truth by resolving it into its principles ; hence for logic to direct the reason means no more nor less than to direct its resolute process : “ Et quia ratio ad discurrendum et ferendum iudicium procedit per modum resolutionis, hoc est, in sua principia deducendo et probationes, quibus manifestatur, discernendo, idem est Logicam dirigere rationem, ne erret, ac dirigere, ut recte et debite resolvat.”² But resolution is effected by the fulfillment of certain conditions : one on the part of the form assumed by the operation of the reason, namely, that it be right ; and one on the part of the matter, that it be certain.³ John of St. Thomas thus explains what is meant by matter and what by form in this context : “ Materia sunt res seu objecta, quae volumus recte cognoscere. Forma autem est ipse modus seu dispositio, qua connectuntur objecta cognita.”⁴

Since, then, the work of logic is the direction of resolute reasoning, and since such reasoning involves a form which must be right, and a matter which must be certain, John of St. Thomas finds that the consideration of the logician must accordingly be divided into two parts, of which that which is concerned with the form precedes that which looks to the matter : “ Hinc ergo sumimus divisionem artis Logicae et facimus duas partes : In prima agemus de omnibus his, quae pertinent ad formam artis Logicae et ad prioristicam resolutionem . . . In secunda vero parte agemus de his, quae pertinent ad materiam logicalem seu ad posterioristicam resolutionem.”⁵

The reasoning that leads to his division, then, may be briefly resumed by pointing out that it is founded on two words, *art* and *reason*, which belong to the definition of logic. Because logic is an art, we should expect that something in the line of matter and form should fall under its consideration ; then, because to direct the act of reason is to direct resolution, which involves a right form and certain

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

3. “ Fit autem recta resolutio tum ex debita forma, tum ex certitudine materiae ” (*Ibid.*).

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

matter, the art of logic is actually divided into a part which considers the conditions pertaining to right form and one that determines those pertaining to certain matter. It may here be pointed out that John of St. Thomas does not himself use the terms formal and material logic ; but the doctrine contained in the part concerned with the resolution *ex parte formae* is that to which the name formal logic is attached. It may also be remarked that the division into formal and material is not always founded on the observations made by John of St. Thomas ; it is often based simply on the declaration that in reasoning there are two objects of consideration — its rectitude and its truth.

Once this primary division has been made, the next question is : what are the subjects of each of these parts ? and, what is the order of their consideration ? John of St. Thomas finds the response in the consideration that the advance of the reason from the known to the unknown, which is the subject of the direction of logic, involves three operations — simple apprehension, composition and division, and discourse. Accordingly, the best order to observe is to divide logic according to these three operations.¹

Clearly the mention of the three operations does not sufficiently specify the parts ; psychology, for instance, also considers the three operations of the reason. What must still be determined is just what, in the case of each operation, constitutes the subject of the formal part of logic. John of St. Thomas presents the answer in this brief formula : “ *Primum ergo apprehendo terminos, deinde compono ex illis propositionem, denique formo ex propositionibus discursum.* ”² The three subjects, then, of the formal part of logic, are the term, the proposition, and the discourse, and John of St. Thomas divides this part into three books, each of which looks to one of these three subjects (the last, discourse, includes syllogism and induction).³

The explanation of his identification of these three as the subjects is evidently found in an initial conception of this part of logic as being itself a resolution of the form of resolute reasoning. That a science resolve implies that it arrive at a complete and distinct knowledge of

1. “ *Cum Logica dirigat modum recte ratiocinandi et sint tres actus rationis, in quibus de uno proceditur ad alium . . . non potest melior ordo observari, quam ut tractatum Logicae per has tres operationes distribuamus. Prima operatio nostri intellectus vocatur simplex apprehensio . . . Secunda est compositio aut divisio, cum videlicet ita cognosco rem, ut illi aliquid attribuam vel negem . . . Tertia operatio est discursus, ut cum ex aliqua veritate nota infero et colligo aliam non notam . . . Primum ergo apprehendo terminos, deinde compono ex illis propositionem, denique formo ex propositionibus discursum* ” (*Ibid.*).

2. *Ibid.*, p.6.

3. “ *Sic ergo in hac prima parte distribuemus tres libros : Primum pro his, quae pertinent ad primam operationem, ubi agemus de simplicibus terminis. Secundum pro secunda operatione, ubi agemus de oratione et propositione eiusque proprietatibus. Tertium pro tertia, ubi agemus de modo discurrendi et formandi syllogismos et inductionem ceteraque pertinentia ad ratiocinandum* ” (*Ibid.*).

its subject by breaking that subject up into its constituent elements and then considering each of these elements. This part of logic, therefore, since logic is a science, must break up the form of reasoning into its elements, which are the term, the simple and ultimate element with which the resolution terminates, and then the proposition, which is first composed of terms. Lastly logic considers the whole as such, which is the discourse.

This interpretation of the conception which leads John of St. Thomas to determine the above three subjects is supported by certain remarks he makes in arriving at his definition of the term. After pointing out that logic is a science, and therefore resolute in mode, he mentions that there must be some ultimate element at which the resolution ends,¹ which element is the term; these considerations indicate the conception mentioned above, namely, that this part of logic consists in the resolution of the form of reasoning.

Since the term is the last element of the resolution (and therefore called term), it is first in the order of composition. As the effect of the simple apprehension it pertains to the first operation, and as the first and simple element presupposed to all composition, it forms the proper starting point of the logician's consideration.² John of St. Thomas defines it as "*id, ex quo simplex conficitur propositio*,"³ and explains that this definition signifies the most common element, in which all logical composites are ultimately resolved, and which is therefore susceptible of contraction, as a kind of genus, to the noun and verb, subject and predicate, major, minor, and middle terms.⁴ John of St. Thomas' consideration of the term does little more than manifest its divisions. In a subsequent article certain strictures will be placed on the term as subject of that part of logic which looks to the first operation.

That part of formal logic that looks to the second operation considers that logical composition which is first composed of terms, and of which the form of reasoning is itself in turn composed; this is the proposition. The formal logic of the third operation looks to the form which is last in the order of composition, being composed of propositions; this is argumentation, or consequence.

1. "*Cum enim mens nostra in scientiis resolutorie procedat, et praesertim in Logica, quae Analytica ab Aristotele dicitur, quia resolutoria, oportet quod sit designabile ultimum elementum seu terminus huius resolutionis, ultra quod non fiat resolutio ab arte*" (*Ibid.*, I P. Lib. I, ch. 1, p. 7).

2. "*Hoc igitur attendentes dicimus nos agere in praesenti de termino sub conceptu ultimi elementi, in quod terminatur omnis resolutio compositionis logicae, etiam ipsius propositionis et orationis, quia ab hoc ut a primo et simpliciori convenit incipere*" (*Ibid.*).

3. *Ibid.*, p. 8.

4. Cf. *ibid.*, left column for a description of this *ratio communissima termini*. JOHN OF ST. THOMAS actually treats the noun and verb, the first contractions of the term, in the part dealing with the first operation (*Ibid.*, cc. 5-6).

The second division of his logic looks to the direction of resolute reasoning on the part of the matter. The condition required in the propositions is that they be necessary and connected *per se* ; and accordingly such propositions form the subject of this part of logic.¹ Since *per se* propositions are those in which essential predicates or proper passions are predicated of the subject, the first task of this part of logic is to explain the predicamental order, in which all things are disposed in their genera ; the establishment of this order manifests the essential predicates of all subjects. The material part of John of St. Thomas' logic, therefore, is composed principally of the matter of the *Predicables* of Porphyry and the *Predicaments* of Aristotle, which constitute the material logic of the first operation, and of the *Posterior Analytics* of Aristotle. With respect to the latter, it may be pointed out that John of St. Thomas finds in it both the subject matter of the second operation, namely, immediate and *per se* propositions, and of the third, which is the demonstrative syllogism ;² he considers the propositions (under the heading of the *praecognita* to demonstration), prior to demonstration itself, and then, following demonstration, science.³

In beginning the judgment of this division as John of St. Thomas presents it, it must be recalled that, as pointed out above, he founds the division on two terms which appear in the definition of logic — *art* and *reason*. But an inspection of his acceptance of both these terms as they appear in the definition reveals that there is error in his understanding of them. In the first place, he does not first determine the sense in which logic is an art, but seems, from his example of the builder's art, to assume that art is said of logic in the same sense as that in which it is said of the servile arts. Secondly, his definition of resolute reasoning as this is taken as the whole subject of logic is too narrow a meaning of resolute reasoning. The second of these errors is the fundamental mistake ; for if resolution, understood as he describes it, were the whole subject of logic, then there would be grounds for the division of logic into formal and material ; John of St. Thomas' observations on art, moreover, are rather introductory

1. Cf. *ibid.*, II P, prooemium, p.250.

2. "... Tota materia artis Logicae, de qua in hac secunda parte agimus, in tribus continetur, scilicet : In *praedicabilibus*, quae sunt modi praedicandi, in quibus distinguitur modus essentialis et quidditativus a modo accidentali vel qualificativo ; deinde in *decem praedicamentis*, ad quae tamquam ad decem classes et summa genera reducuntur omnes naturae rerum earumque gradus atque essentialia praedicata ; et tandem in libris *Posteriorum*, in quibus docentur formari propositiones necessariae et per se et fieri *demonstrationes scientificae*" (*Ibid.*, p.251).

3. *Per se* and immediate propositiones, *ibid.*, II P. q.24, a.4 ; demonstration, *ibid.*, q.25 ; science, *ibid.*, q.26. This order may be contrasted with that of Aristotle for whom science comes first as the principle of knowledge of the matter of the demonstrative syllogism which is true and proper principles (cf. ST. THOMAS, *In I Post. Anal.*, lect.4-5).

to the division than the principles from which the division proceeds. For this reason the second error will be considered first.

In his definition of logic, John of St. Thomas teaches that it directs the act of reason so as to prevent error in discoursing. He then states that the reason in discoursing and judging proceeds resolutively (*per modum resolutionis*), so that for logic to direct the act of discourse means no more nor less than to direct resolution so as to prevent error therein. In his analysis of the subject of the direction of logic, therefore, there is an identification of the act of discourse, judgment, and resolution. He describes resolution as the process by which the enuntiation to be judged is reduced into its principles and the proofs by which it is manifested are discovered. Next he points out that resolution is twofold, that on the part of the form, which is the subject of Aristotle's *Prior Analytics*, and that on the part of the matter, which pertains to the *Posterior Analytics*. Logic, therefore, is divided into two parts, one of which considers the form of resolute reasoning and the other its matter.

If the subject of logic were resolute reasoning as John of St. Thomas describes it, then it would be true that logic is divided into a formal part, which considers the simple syllogism, resolving it into proposition and term, and a material part, which considers the demonstrative syllogism. But, in fact, the discourse of the reason which is the subject of the direction of logic is broader than the discourse of judgment which is effected by resolution into principles. This is evident from St. Albert's division according to the two kinds of unknown : in attaining knowledge of the simple unknown, a certain discourse is necessary ; similarly, prior to the formation of a resolute syllogism the reason must be able to enuntiate the true and must know the nature and properties of the enuntiation ; the discourse of the reason which is the subject of the direction of logic, therefore, includes the acts of the first two operations in themselves, as well as the judicative discourse of the third operation. To accept the act of judgment as the entire subject of logic is, effectively, to exclude the first two operations from the subject of logic. Thus, when John of St. Thomas divides the subject of his formal logic into three parts according to the three operations of the reason, he determines the subjects of the parts that consider the simple apprehension and composition and division according to something accidental to these operations, that is, as their objects form part of further compositions of the reason ; it is accidental to the first operation that its object be a term in a proposition, and accidental to the second that its object be a proposition in a syllogism.

There is a sense in which resolute reasoning may be said to be the entire subject of logic, since logic is the instrument of speculative science and speculative science is resolute in mode. But resolution understood thus includes the resolution of the object into its material

and formal principles by division and definition, and then the formation of enuntiations prior to judgment through resolute syllogisms; all three of these operations require the direction of logic.¹

It may here be remarked that the division of logic into formal and material founded on the diversity between the rectitude of reasoning and its truth implies the same error as that just described, namely the acceptance of syllogistic reasoning as the whole subject of logic. Only in the case of argumentation is logic concerned with a form that must be right and a matter that must be true.

The second point regarding John of St. Thomas' division which remains to be considered is his inference that because logic is an art we are to expect that it be divided according to the consideration of form and matter.

Art, the *recta ratio factibilium*, is a habit which enables the reason to direct the making of things as they should be made and with ease. Since those objects which are produced in physical matter which, because of its passivity, lends itself most readily to a certain making or formation, are most properly makeable objects, art according to the strictest meaning of the word is attributed to those arts which direct the making of material objects: "... Factibilia dicuntur illa quae procedunt ab agente in extraneam materiam, sicut scamnum et domus: et horum recta ratio est ars."² Such arts are called servile arts.³

It is clear that logic is not an art in this strict sense of the word, since in logic there is no question of transitive activity which introduces a form into external matter. It is, however, art in a secondary sense. From the very nature of its subject, as explained above, its intention is the direction of the composition of concepts. It is accordingly concerned with the perfect production of "something in the manner of a certain work,"⁴ something, that is, which partakes of the nature of a makeable object in the measure that it results from a certain composition, which composition is governed by determined rules of procedure: "... Omnis applicatio rationis rectae ad aliquid factibile pertinet ad artem... Quia ergo ratio speculativa quaedam facit, puta syllogismum, propositionem, et alia huiusmodi, in quibus proceditur secundum certas et determinatas vias, inde est quod

1. On the nature of resolute reasoning, see EDMUND DOLAN, F.S.C., "Resolution and Composition in Speculative and Practical Discourse," in *Laval théologique et philosophique*, Vol. VI (1950), pp.9-62.

2. *Q.D. de Veritate*, q.5, a.1, c.

3. For the explanation of the imposition of this name, see O'FLYNN, "The First Meaning of 'Rational Process' according to the *Expositio in Boethium de Trinitate*," in *Laval théologique et philosophique*, Vol. X (1954), p.170.

4. "... Etiam in ipsis speculabilibus est aliquid per modum cuiusdam operis, puta constructio syllogismi aut orationis congruae, aut opus numerandi aut mensurandi. Et ideo quicumque ad huiusmodi opera rationis habitus speculativi ordinantur, dicuntur per quamdam similitudinem artes" (*Ia IIae*, q.57, a.3, ad 3).

respectu horum potest salvari ratio artis." ¹ Since, therefore, art is not univocal as said of the servile arts and of logic, it cannot be assumed that the diverse elements pertaining to the construction of material objects which may serve to divide the consideration of the craftsman, will also divide the science of logic.

Since the servile arts, by definition, are concerned with a material object, it is true that in them both the matter, that which is presupposed, and the form to be introduced, must be known by the craftsman ² to the extent that knowledge of both is necessary for the production of the object.³ But in logic, it must first be determined what the makeable objects are which the reason must construct in its advance to science; only after these are known can any question of their composition of a form and a determined matter, and of the relevancy of both of these to the consideration of the logician in each case, be answered. It is these makeable objects — definition, enuntiation, and argumentation — that divide logic.

VI. MATERIAL AND FORMAL LOGIC

The burden of the preceding pages has been the manifestation of the proposition that there is no foundation for the division of logic into formal and material. It does not follow, however, that the terms formal and material logic are meaningless. There is in the subject of logic a definite foundation for these terms, and their use can be of service in the understanding of that subject.

As has been pointed out, the subject of logic is second intentions, which are relations of reason that accrue to the object in its state of being known. In the act of knowing, however, two elements may

1. *IIa IIae*, q.47, a.2, ad 3. For the various meanings of the word art, and a more complete explanation of the sense in which logic is an art, see O'FLYNN, *op. cit.*, pp.168-175. It may be noted that there is no opposition between this definition of the common notion of art and that which St. THOMAS gives at the beginning of his commentary on the *Posterior Analytics*. In the former St. THOMAS defines art through the notion of a work to be made; in the latter through direction of operations which must be done in a certain way. But the production of anything in the manner of a certain work calls for operations which must be done in a certain determined way. In his commentary on the *Posterior Analytics*, St. THOMAS omits mention of any work to be made because his aim is to define logic simply through the faculty whose operations it directs.

2. It does not follow, however, as JOHN OF ST. THOMAS seems to imply, that the consideration of the artist is adequately divided by these two. As St. THOMAS teaches (*In II Ethicorum*, lect.2, nn.255-256), practical reasoning is compositive in mode and must take into consideration all those movements by which the object may be brought into existence. Division is a mode of knowing proper to speculative science, not to practical. From this point of view, too, JOHN OF ST. THOMAS' reference to the servile arts for the principle of the division of logic is badly chosen.

3. On the knowledge which the artist must possess of the matter and the form, see *In II Physicorum*, lect.4, (edit. Pirotta) n.345).

be distinguished : the form which the operation of the reason assumes, and the determined matter, or object, represented by that form. Because of these two elements, relations of reason of two different kinds accrue to the object known — certain ones by reason of the form of the operation, others by reason of what is represented. Those parts of logic which consider second intentions of the first type are called formal logic ; where the subject is relations of the second type, logic is material.

The two kinds of second intentions are exemplified in the enuntiation *man is rational*. Here the form is that necessarily assumed by the second operation of reason in the speculative order — enuntiation. Owing to this form, certain relations accrue to *man*, *is*, and *rational*, namely, noun and verb. But there is another, entirely different, kind of relation to be found in the same enuntiation : since what is here predicated of *man* is something that pertains to his essence, the predication is *per se* ; if however, *is white* were predicate, then the predication would no longer be *per se*, but *per accidens*, although in both cases the form is the same. The second kind of relation, therefore, is clearly founded on what is represented.

This distinction between formal and material logic cannot serve as a principle for dividing logic by determining its subjects. Rather it is known only subsequently to the division ; once the subjects have been determined, then the consideration of them discovers this difference between the kinds of second intentions. The terms formal and material, understood as explained, are of some help as principles of knowledge of the natures of the second intentions to be considered when the different parts of logic are approached. For example, knowing that the *Prior Analytics* is formal logic, while the *Posterior Analytics* is material logic, is of some initial assistance in understanding the difference between proposition and principle, and between predicate as the term of the resolution of the simple syllogism and predicate as the term of the resolution of the dialectical syllogism.

When the distinction between formal and material logic is thus based on the foundation of the second intentions under consideration, it becomes clear that the logic of the first operation is material, for the definition requires no direction on the part of its form ; rather, knowledge of the essence is effected entirely by composition of concepts governed by relations founded on what is represented by those concepts. The signification of the true or the false, on the contrary, is the effect of a form which remains the same independently of what is represented therein ; accordingly, the logic of the second operation is entirely formal. The attainment of certain knowledge through syllogistic reasoning, however, requires that the operation of the reason assume a certain form, namely, the syllogism, and also that certain relations hold good on the part of the matter represented under that form ; both the form and the conditions on the part of the matter fall under the

consideration of the logician, and accordingly the logic of the third act is both formal and material.

John of St. Thomas, in determining what is meant by the matter and what by the form, as these divide logic, first points out that in any art the matter is presupposed, not made, by the artist, while the form is induced. Applying this to logic, he identifies the matter as the things or objects that we wish to know, while the form is the mode or disposition by which the objects known are connected. Since he teaches elsewhere, however, that the subject of logic is second intentions, it may be assumed that what he has in mind as the subject of the resolution *ex parte formae* are second intentions founded on the form and as subject of the resolution *ex parte materiae*, second intentions founded on what is represented by that form. What is misleading, however, is his assimilation of logic to the servile arts in that its principal work is conceived as the induction of a form into matter that is presupposed. The servile arts attain their end when such an induction has been effected ; the end of logic, however, is knowledge of the unknown, and this demands not only the induction of a form into concepts, which is the work only of formal logic, but also the induction of necessity of consequent, which is part of the work of material logic. In this way, both formal and material logic can be said to make something from a matter that is presupposed, namely, simple concepts ; the former makes the first figure syllogism, for instance, and the latter the definition and *per se* propositions. For this reason "that which is presupposed" cannot serve to distinguish the subject of material from that of formal logic. The "making" of logic, moreover, is entirely different from that of the servile arts, for logic makes only by knowing. Its whole subject, second intentions, both those founded on the form, and those founded on determined matter, are given, their natures determined by that of the reason ; logic can do no more than know them *modo speculativo*.

In this article, the question of the division of logic has been considered and the necessity of the division according to the three operations of the reason manifested. Because the logic of the first operation is less known than that of the other parts, while at the same time of fundamental importance because it embraces the art of definition and is essential for a distinct knowledge of argumentation, a second article will follow dealing with this part of logic.

THOMAS MCGOVERN, S.J.

Deux tentatives de contourner par l'art les difficultés de l'action

I. LA DISPARITÉ ENTRE CE QUI EST ET CE QUI DEVRAIT ÊTRE

Exaspérés par l'écart entre les choses telles qu'elles sont, et les choses telles qu'elles devraient être, des philosophes, depuis les origines, et parfois de concert avec les politiques, ont tenté d'imaginer un système tel que son application dût entraîner d'une manière automatique (logiquement, a-t-on coutume de dire) l'identité de ce qui est avec ce qui devrait être — « l'identité du réel et du rationnel » pour citer le langage de Hegel. « Ce n'est pas ce qui est qui nous rend furieux et nous tourmente, avait-il dit, mais le fait que ce n'est pas comme ce devrait être. » Promptement il se remet d'aplomb. Car du moment, poursuit-il, que « nous reconnaissons que c'est comme il faut que ce soit, c'est-à-dire non arbitraire, ni contingent, alors nous reconnaissons aussi que ce doit être ainsi ».¹ C'est la conclusion défaitiste d'une philosophie qui s'était donné pour but de nous réconcilier avec les choses qui ne sont pas telles qu'elles devraient être.

1. *L'idée de système en matière d'action*

Marquons-le dès l'abord : toutes les tentatives du genre ont en commun de vouloir trouver ou établir un système qui nous permettrait soit d'atteindre malgré nous au bien de l'action avec un succès assuré, soit de nous élever à un niveau où les contrariétés de l'existence ne nous affectent plus que d'une manière esthétique. Ces tentatives d'affranchissement, d'abord irréfléchies, prennent de l'ampleur depuis le bas Moyen Âge.² Mais il a fallu attendre Spinoza pour voir porter cet effort à sa première limite, dans son traité intitulé : *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Il y veut substituer à la science pratique et à la prudence un mode analytique, afin que l'on puisse parvenir au bonheur et s'y confirmer avec une rigueur inéluctable et toute mathématique. Le bonheur s'obtiendrait au moyen d'idées de plus en plus distinctes, claires, adéquates, de la nature de l'homme ; « et puisque la jouissance de l'homme pour réduire les affections consiste dans l'entendement seul [*in solo intellectu*], nul ne jouit de ce bonheur par la réduction de ses appétits sensuels, mais au contraire le pouvoir de les réduire naît du bonheur lui-même ».³ C'est par voie de démonstration que l'homme serait libéré de la servitude, c'est-à-dire de

1. *Écrits concernant la politique et la philosophie du droit*, édit. Lassel, p.5.

2. Cf. DUNS SCOT, *In III Sent.*, d.36, q.unica, édit. Vivès, T.15.

3. *Éthique*, V^e partie, prop.42, démonstr. — Classiques Garnier, T.2, p.238.

« l'impuissance à modérer et à réprimer ses affections », dans laquelle « impuissance il ne relève pas de lui-même, mais du hasard [*fortuna*] ».¹ Il importe de noter que d'après Spinoza, si nous poursuivons un bien, ce n'est nullement parce que le bien, qui est *dans les choses*, s'attire l'appétit par lequel nous le définissons — *bonum est quod omnia appetunt*.² Il néglige entièrement le bien comme *perfectivum appetitus per modum appetibilis*. Tout au contraire : « Par la fin pour laquelle nous faisons quelque chose j'entends l'appétit », dit Spinoza, dans la définition VII de la IV^e partie de son *Éthique*, intitulée *De la servitude humaine*. « Par vertu et puissance, poursuit-il à la définition VIII, j'entends la même chose ; c'est-à-dire la vertu, en tant qu'elle se rapporte à l'homme, et l'essence même ou la nature de l'homme en tant qu'il a le pouvoir de faire certaines choses se pouvant connaître par les seules lois de sa nature. » Et, à la définition I : « J'entendrai par bon ce que nous savons avec certitude nous être utile. » À la définition II : « J'entendrai par mauvais, au contraire, ce que nous savons avec certitude empêcher que nous ne possédions un bien. »

Ce qu'on appelle *cause finale* n'est d'ailleurs rien que l'*appétit humain* en tant qu'il est considéré comme le principe ou la cause primitive d'une chose. Quand, par exemple, nous disons que l'habitation a été la cause finale de telle ou telle maison, certes nous n'entendons rien d'autre sinon qu'un homme, ayant imaginé les avantages de la vie de maison, a eu l'appétit de construire une maison. L'habitation donc, en tant qu'elle est considérée comme une cause finale, n'est rien de plus qu'un appétit singulier, et cet appétit est en réalité une cause efficiente, considérée comme première parce que les hommes ignorent communément les causes de leurs appétits. Ils sont en effet, je l'ai dit souvent, conscients de leurs actions et appétits, mais ignorants des causes par où ils sont déterminés à appéter quelque chose. Pour ce qu'on dit vulgairement, que la nature est en défaut ou pèche parfois et produit des choses imparfaites, je le range au nombre des propos que j'ai examinés dans l'Appendice de la Première Partie. La perfection donc et l'imperfection ne sont, en réalité, que des modes de penser, je veux dire des notions que nous avons accoutumé de forger parce que nous comparons entre eux les individus de même espèce ou de même genre ; à cause de quoi, j'ai dit plus haut, que par perfection et réalité j'entendais la même chose. Nous avons coutume en effet de ramener tous les individus de la nature à un genre unique appelé généralissime, autrement dit, à la notion de l'Être qui appartient à tous les individus de la nature absolument. En tant donc que nous ramenons les individus de la nature à ce genre et les comparons entre eux, et dans la mesure où nous trouvons que les uns ont plus d'entité ou de réalité que les autres, nous disons qu'ils sont plus parfaits les uns que les autres, et en tant que nous leur attribuons quelque chose qui, telle une limite, une fin, une impuissance, enveloppe une négation, nous les appelons imparfaits, parce qu'ils n'affectent pas notre âme pareillement à ceux que nous appelons parfaits, et non parce qu'il leur

1. *Ibid.*, IV^e partie, Praefatio, p.2.

2. *Ibid.*, IV^e partie, Def.I, VII et VIII, T.2, pp.11 et 13.

manque quelque chose qui leur appartienne ou que la nature ait péché. Rien en effet n'appartient à la nature d'une chose, sinon ce qui suit de la nécessité de la nature d'une cause efficiente, et tout ce qui suit de la nécessité de la nature d'une cause efficiente arrive nécessairement.

Quant au bon et au mauvais, ils n'indiquent également rien de positif dans les choses, considérées du moins en elles-mêmes, et ne sont autre chose que des modes de penser ou des notions que nous formons parce que nous comparons les choses entre elles.¹

Cette corruption, en philosophie, de la notion même de bien, et partant de la nature même de la connaissance morale et de l'action, remonte d'ailleurs au Moyen Âge, comme on peut le voir dans les objections auxquelles répond saint Thomas dans les Questions disputées *De Veritate*, 21-22.² De l'enseignement du docteur Angélique, les scolastiques contemporains, négligeant le bien qui divise l'être, ne semblent avoir retenu que la bonté de l'*esse simpliciter*, celle qui se convertit avec l'être, et qui, parmi les créatures, est pourtant la plus parfaite dans les personnes dont l'existence est pour elles-mêmes très haïssable, qui préféreraient n'exister pas et voudraient même — tout en sachant infailliblement que c'est impossible — que ne fût pas *Celui Qui Est*.

Dans le chapitre VI de son *Précis d'histoire de la philosophie moderne*, le Père Joseph Maréchal résumait pertinemment le problème moral chez Spinoza :

Le bien se définit donc par rapport à la « perfection » ontologique de chaque « nature » : *le problème moral est un problème de maximum d'être*. Il ne faut pas s'imaginer ce « maximum d'être » comme une *fin* poursuivie : il n'y a nulle part de fins poursuivies, mais seulement des *effets* nécessaires : « *Ostendimus . . . Naturam propter finem non agere ; aeternum namque illud et infinitum Ens, quod Deum seu Naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit* ». On n'oubliera pas, d'ailleurs, que, pour Spinoza, l'universelle nécessité, considérée dans sa source, en Dieu, n'est autre chose que la souveraine Liberté se posant selon son absolue illimitation et envahissant, par là même, *le champ entier du possible, c'est-à-dire réalisant partout le maximum d'être*.

Dans chaque « nature rationnelle », le problème moral, problème d'intensification de la *vis existendi*, sera résolu, sans aucune liberté de choix, par substitution progressive de l'action à la passion, *moyennant rectification des idées inadéquates* . . .³

Nous l'avons vu dans la définition citée, le bien, selon Spinoza, se ramène à l'utile, tandis que le maximum d'être est substitué au

1. *Ibid.*, Praefatio, pp.5-9. — Les soulignés sont de nous.

2. Pour un bref aperçu sur la notion de bien chez certains scolastiques, depuis DURAND DE SAINT-POURÇAIN jusqu'à SUAREZ, voir CHARLES HOLLENCAMP, *Causa Causarum*, Québec, Les Presses universitaires Laval, 1949.

3. 2^e édition, Paris, Desclée De Brouwer, 1951, ch.7, n.77, p.137.

bonum simpliciter, et découle pour l'homme de sa connaissance adéquate des seules lois de sa propre nature. Ici encore on se trouve en face d'une inversion, savoir : le caractère analytique accordé au rapport de l'essence et des lois, se terminant au maximum d'être. Remarquons qu'il s'agit de lois [*naturae leges*] auxquelles on confère le caractère de propriétés, alors que toute loi est essentiellement une « *ordinatio rationis ad bonum commune* ». ¹ Pour Spinoza, les choses que doit faire l'homme de vertu peuvent se connaître par les seules lois de la nature — *quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi*. ²

Ces entreprises d'émancipation ont seulement deux inconvénients amplement démontrés tels par les événements qui se déroulent sous nos yeux. Elles s'appliquent à nous sauver en contournant, tout en ayant l'air d'y remédier, les deux difficultés de l'action raisonnable : celle de vouloir le bien comme il doit être voulu, et celle qu'entraîne l'indéfinie variabilité des circonstances de l'agir.

L'économiste anglais, John Maynard Keynes, dans *Two Memoirs*, petit livre publié depuis sa mort, résume avec ironie toute la philosophie morale de son ami intime, Lord Bertrand Russell, qui est aussi celle de la plupart des philosophes modernes :

... The pattern of life would sometimes become no better than a succession of permutations of short sharp superficial 'intrigues', as we called them. Our comments on life and affairs were bright and amusing, but brittle — as I said of the conversation of Russell and myself with [D. H.] Lawrence — because there was no solid diagnosis of human nature underlying them. Bertie in particular sustained simultaneously a pair of opinions ludicrously incompatible. He held that in fact human affairs were carried on after a most irrational fashion, but that the remedy was quite simple and easy, since all we had to do was to carry them on rationally. A discussion of practical affairs on these lines was really very boring. And a discussion of the human heart which ignored so many of its deeper and blinder passions, both good and bad, was scarcely more interesting. ³

2. La sujétion de l'homme à l'homme

La qualité de l'action humaine dépend de la disposition de l'appétit. Car la fin de l'action est un bien, mais ce bien doit être conforme à la raison. Que l'on désire et accumule des biens matériels au moyen du vol, ou poursuive son bien personnel au détriment de la

1. S. THOMAS, *Ia IIae*, q.90, a.2. — La loi étant strictement quelque chose de la raison et non pas de la nature — fût-elle raisonnable, — il ne saurait être question de lois, à propos des êtres irraisonnables, *nisi per similitudinem*. *Ibid.*, q.91, a.2, ad 3. À moins qu'on ne change l'imposition du nom, comme on peut le faire, pour signifier n'importe quel ordre à une fin.

2. IV^e partie, Def.VIII.

3. London, Rupert Hart-Davis, 1949, p.102.

famille, ou le bien de la famille contre le bien de la société politique, quand même on le ferait suivant un projet très habile, exécuté sans entrave ni soupçon, on n'agit pas conformément à la droite raison. Notre vouloir, comme nos désirs, peut être plus ou moins droit.

Or, du moment que nous nous plaçons au point de vue social, où l'on poursuit de concert un même bien pratique dont la réalisation dépend de l'action commune, il en découle que, dans la poursuite de ce bien, tous nous dépendons les uns des autres ; cela implique que je m'y trouve sous la dépendance de la disposition de l'appétit du prochain, comme il dépend, de son côté, de la qualité de mon vouloir à moi. L'indifférence ou la malveillance d'un seul affectera les autres. Voilà qui nous met tous sous la dépendance du prochain, comme il met le prochain sous la nôtre, pour réaliser ce qu'on appelle le bien humain parfait, le *bene esse* qui définit la vie civile, et en raison duquel la communauté politique constitue, à la différence de la famille, une société parfaite. Or le prochain, surtout mon prochain, manifestement n'est guère toujours raisonnable, et le plus souvent je n'y peux rien, surtout, comme cela arrive lorsqu'il ne *veut* pas être raisonnable ; et lui, comme de raison, me voit sous un même jour.

Notre agir est au surplus cerné par une autre contrainte, autre que la sujétion aux caprices de l'appétit. L'homme, en effet, tout en ayant des intentions très louables, peut manquer de raison, de connaissances, sans même en avoir assez pour s'en apercevoir. Quand, en faisant la vaisselle il la casse, il voit qu'elle est cassée. Mais qu'il s'agisse de répondre de la casse, et la chose n'est plus si claire. Cet homme n'est d'ailleurs souvent autre que moi. Le politique au pouvoir, en faveur de qui j'ai déposé mon vote, peut, par ignorance de l'adversaire, — que cette ignorance soit coupable ou non — se laisser rouler par lui et compromettre le bien public, autant que les biens privés. Par la suite il pourra confesser cette ignorance et pallier en disant que tout autre aurait fait de même ; que l'ignorance était invincible. À tort ou à raison, je puis encore en penser autrement.

Pour ces mêmes deux raisons, l'appétit et l'ignorance, il peut exister, parmi les membres d'une communauté, un désaccord touchant non seulement les moyens à prendre pour atteindre à une fin, mais encore une divergence sur la qualité même de cette fin, — les uns la jugeant comme étant un bien réalisable et véritable ; les autres, un bien purement apparent sinon impossible. Et quand même les citoyens se déclareraient d'accord, les uns et les autres peuvent encore agir autrement, sinon aujourd'hui, du moins demain. Les possibles sont ici infinis et ineffables.

3. *La révolte du moi contre lui-même aux dépens d'autrui*

Mais sitôt que l'on confine tout bien à celui qui serait réalisable pour nous dans la vie de ce jour, cette dépendance, cette résistance

des autres, toujours possible et le plus souvent efficace, portera tout naturellement au désespoir de jamais atteindre à pareil bien ; un désespoir qui peut se qualifier d'absolu, puisqu'il porte sur un bien qu'on a jugé suprême, unique, en même temps qu'impossible. À moins, pense-t-on, que de pouvoir dicter cette fin à tous, donnant à celle-ci l'allure d'un bien que les gens, sans se l'avouer, poursuivent déjà comme s'il était non seulement premier, mais encore suprême ; à moins de pouvoir s'emparer de moyens *radicalement* nouveaux et conformes à une raison délibérément affranchie des entraves que nous avons dites.

Mais cette attitude ne s'en tient pas nécessairement à une révolte contre la dépendance d'autrui, elle peut faire aller jusqu'au désir, plutôt inavoué, de se soustraire à la dépendance où nous sommes à l'égard de nous-mêmes par la difficulté d'agir conformément à notre propre raison. Une personne peut s'insurger contre la difficulté qu'elle éprouve en elle-même à faire le bien, et qu'elle veut, mais ne fait pas ; alors elle proteste contre l'inefficace de sa propre volonté. Il est vraisemblable qu'elle imputera cette faiblesse aux circonstances extérieures — volontiers tout entière au prochain. Mais on ne peut négliger le cas de la personne qui se révolte contre la première des lois, loi inscrite dans son cœur d'un trait ineffaçable au point que sans elle l'homme ne pourrait même pas agir en homme et par suite ne pourrait répondre de ses actes. C'est la loi dont la généralité aisément mal comprise en fait sourire plus d'un, non sans succès à la galerie, savoir : qu'on doit toujours faire le bien, quelles que soient les circonstances, et éviter le mal. Au reste, de ce premier principe, de cette loi naturelle et commune dépendent toutes les autres.

On voudrait donc établir un système et une méthode d'action appropriée, qui permettraient de réussir une vie où les hommes feraient, malgré eux, en tout et partout, ce qu'ils devraient faire ; où tous et chacun seraient affranchis de la dépendance d'autrui. Car cette sujétion à autrui — tant que cet autrui ne serait pas confirmé dans le bien — comporte toujours une certaine « domination de l'homme par l'homme ». Si je n'ai garde que de mon bien personnel, si à la manière de Hobbes, je ne vois dans la société qu'un moyen de protéger ce bien contre les convoitises du prochain ; si je refuse de poursuivre un bien en commun qui ne sera pas le mien propre à l'exclusion d'autrui, j'entrave les efforts de ce prochain, jusqu'au détriment de son bien propre à lui. Comment prévenir cette possibilité même ? Peut-on compter sur la bonne foi quand les jours sont faits de ses manquements ?

II. LA CONCILIATION ESTHÉTIQUE

On pourrait se demander pourquoi s'arrêter un seul instant à cette tentative que fit Hegel de surmonter les contrariétés de la réalité,

surtout de la réalité politique. Tout cela pourrait sembler bien éloigné des problèmes du jour si Hegel n'avait pas été, historiquement et idéologiquement, une condition essentielle du communisme marxiste qui s'est forgé une prétendue science d'universelle rédemption : si la force majeure de cette philosophie marxiste ne consistait pas principalement dans l'ignorance où nous en sommes et où nous nous maintenons résolument ; si l'on pouvait ignorer que cette philosophie pratique fait justement le venin le plus mortel du communisme, et qu'elle sert et à servi à liquider même des politiques qui trouvaient le matérialisme dialectique et historique hors de propos. Mais nous devons surtout en profiter pour examiner les fondements de notre propre doctrine politique — crainte que la nouvelle génération ne soit celle que nous aurions manqué de prévenir.

Ramenée à son expression la plus simple, en quoi consiste la célèbre conciliation hégélienne ? D'abord, à vouloir conférer aux choses réelles, considérées en elles-mêmes, le status qui leur revient en tant qu'elles sont dans le connaissant. Or les choses qui sont contraires dans la réalité ne le sont pas dans la raison. La santé et la maladie ne peuvent pas être en même temps dans un même sujet réel ; elles sont pourtant ensemble dans la pensée. Et ainsi, d'une façon universelle, pour le bien et le mal. Certes, le même Socrate peut avoir mal à la tête sans avoir en même temps mal aux pieds, mais il ne peut pas en même temps avoir et ne pas avoir mal à la tête. Dans la réalité, la présence d'un contraire exclut celle de l'autre. Mais le status des contraires dans la connaissance est tout autre à cet égard. Non seulement ils ne s'excluent pas du même sujet connaissant mais l'un d'eux n'y peut être sans l'autre. En effet, la notion de maladie dépend de la notion de santé dont elle est la négation. Le sens même de la négation dépend de ce dont elle est la négation. De même le mal, pour autant qu'il est la négation du bien, ne peut être connu sans le bien. Les choses dans la réalité incompatibles, se trouvent en quelque sorte conciliées dans le connaissant. Je conçois simultanément « être » et « n'être pas », mais je ne conçois pas qu'une chose puisse être et n'être pas en même temps et sous le même rapport ; ni que je puisse concevoir et ne pas concevoir qu'une chose soit et ne soit pas, en même temps et sous le même rapport.¹ Lorsque Hegel

1. « A forma quae est in anima nostra, procedit forma quae est in materia in artificialibus ; in naturalibus autem e contrario. Haec autem forma quae est in anima differt a forma, quae est in materia. Nam contrariorum formae in materia sunt diversae et contrariae, in anima autem est quodammodo una species contrariorum. Et hoc ideo, quia formae in materia sunt propter esse rerum formatarum : formae autem in anima sunt secundum modum cognoscibilem et intelligibilem. Esse autem unius contrarii tollitur per esse alterius ; sed cognitio unius oppositi non tollitur per cognitionem alterius, sed magis juvatur. Unde formae oppositorum in anima non sunt oppositae. Quinimmo « substantia », idest quod quid erat esse privationis, est eadem cum substantia oppositi, sicut eadem est ratio in anima sanitatis et infirmitatis. Per al¹ sentiam enim sanitatis cognoscitur

disait, avant les marxistes, que la contradiction est dans les choses elles-mêmes et qu'elle y est principe de toute fécondité, il donnait aux termes contradictoires le status qu'ils obtiennent dans l'esprit, où ils sont précisément ensemble dans un même sujet, mais sans identité, sans contradiction. Il en est encore de même pour le mouvement et le contingent. La notion de mouvement n'est pas en mouvement, et la notion de contingence n'est pas contingente. De même la notion du mal n'est pas mauvaise, ni laide la notion de laid. Si donc nous pouvions nous enfermer dans cette *connaissance* des choses contraires et ne référer à elles qu'en tant qu'elles sont l'original de nos images, leur contrariété ne nous heurterait jamais ; les choses elles-mêmes seraient simplement fonction de leur représentation dans notre esprit.

Si toutefois l'on devait s'en tenir à ces généralités, on ne verrait pas très bien comment elles peuvent donner même l'apparence d'une conciliation pratique de ce qui est avec ce qui devrait être. Mais on le verra mieux dans une expérience de tous les jours, celle que nous donnent les caricatures, par exemple. Je prends le journal de ce matin. Le caricaturiste en veut à l'humeur des conducteurs de tramways. Alors qu'une caricature peut nous référer à des situations agaçantes, cette façon de les représenter nous fait rire. La soudaine reconnaissance de ce qui est, pour irritant qu'il demeure dans la vie courante, dès lors que cet irrationnel « qui est » apparaît dans une représentation, exagérée mais tempérée par l'humour, cette imitation d'un caractère à la fois universel et concret nous réconcilie, dans l'entre-temps, avec ce qui est, et nous permet de respirer plus librement. La chose arbitraire, contingente, irraisonnable — « the general cussedness of things » — s'y trouve surmontée. Nous sommes d'ailleurs par nature portés à imiter et à voir les choses dans leurs images. « Tous les hommes prennent plaisir aux imitations, dit Aristote, dans son *Art Poétique*. Un indice est ce qui se passe dans la réalité. Des êtres dont l'original fait peine à la vue, nous aimons à en contempler l'image exécutée avec la plus grande exactitude ; par exemple, les formes des animaux les plus vils et des cadavres ».¹ Par contre, une quelconque photographie d'un incident déplaisant, au

infirmis. Sanitas autem, quae est in anima, est quaedam ratio per quam cognoscitur sanitas et infirmitas ; et consistit « in scientia », idest in cognitione utriusque » (S. THOMAS, *In VII Metaph.*, lect. 6, [edit. Cathala] nn.1404-1405). — « ... Ipsae res contrariae non habent contrarietatem in anima, quia unum est ratio cognoscendi alterum ; et tamen in intellectu est contrarietas affirmationis et negationis, quae sunt contraria, ut dicitur in fine *Perihermeneias*. Quamvis enim esse et non esse non sint contraria, sed contradictorie opposita, si considerentur ipsa significata prout sunt in rebus, quia alterum est ens, et alterum est pure non ens : tamen si referantur ad actum animae, utrumque ponit aliquid esse. Unde esse et non esse sunt contradictoria. Sed opinio qua opinamur quod bonum est bonum, est contraria opinioni qua opinamur quod bonum non est bonum. Et inter huiusmodi contraria medium est virtus intellectualis » (*Ia IIae*, q.64, a.3, ad 3).

1. Ch.4, 1448 b 8.

lieu de soulager incline plutôt à sauter sur le téléphone ou à écrire une lettre à l'éditeur.

La tragédie, au théâtre, agit encore d'une façon analogue. Elle produit un soulagement du poids du jour le plus déprimant. Elle nous purge des passions de crainte et de pitié.¹ Le monde accourt pour la joie d'y pleurer. Et si les critiques littéraires se plaignent de l'absence aujourd'hui de grandes tragédies, ce n'est pas à défaut de situations tragiques, ni même parce que les poètes y sont insensibles. Question de fait, on ne parvient pas à les représenter comme elles

1. « ... La tragédie est l'imitation d'une action de caractère élevé et complète, d'une certaine étendue, dans un langage relevé d'assaisonnements d'une espèce particulière suivant les diverses parties, imitation qui est faite par des personnages en action et non au moyen d'un récit, et qui, en suscitant pitié et crainte, opère la purgation propre à pareilles émotions » (ARISTOTE, *op. cit.*, ch.6, 1449 b 25). — « Puisque l'imitation a pour objet non seulement une action complète mais encore des faits propres à exciter la crainte et la pitié, et que ces passions sont émues surtout lorsque ces faits se produisent contre notre attente, tout en découlant les uns des autres, car ils auront alors le caractère du merveilleux plus que s'ils étaient dus au hasard et à la fortune (même les faits dus à la fortune paraissent surtout merveilleux quand ils semblent pour ainsi dire arrivés à dessein ; tel le cas, par exemple, de la statue de Mitys à Argos qui tua l'homme coupable de la mort de Mitys en s'abattant sur lui au moment où il assistait à une fête, car de pareils faits ne semblent pas l'effet du hasard) il s'ensuit que les fables composées ainsi sont les plus belles » (*Ibid.*, ch.9, 1452 a 1). — En marge de cette observation du PHILOSOPHE, voici une remarque de SCHOPENHAUER sur le meilleur procédé dramatique : « Le malheur [das Unglück] peut enfin être simplement amené par la situation réciproque des personnages, par leurs relations ; dans ce dernier cas, il n'est besoin ni d'une erreur funeste, ni d'une coïncidence extraordinaire, ni d'un caractère parvenu aux limites de la perversité humaine [comme celui de Richard III, ou de Iago] ; des caractères tels qu'on en trouve tous les jours, au milieu de circonstances ordinaires, sont, à l'égard les uns des autres, dans des situations qui les induisent fatalement à se préparer consciemment les uns aux autres le sort le plus funeste, sans que la faute en puisse être positivement attribuée aux uns ni aux autres. Ce procédé dramatique me paraît infiniment meilleur que les deux précédents ; car il nous présente le comble de l'infortune non comme une exception amenée par des circonstances anormales ou par des caractères monstrueux, mais comme une suite aisée, naturelle et presque nécessaire de la conduite et des caractères humains, si bien que de pareilles catastrophes prennent, grâce à leur facilité, une apparence redoutable pour nous-mêmes. Les deux autres procédés nous montrent également la condition lamentable des uns et la méchanceté monstrueuse des autres ; mais les puissances menaçantes ne nous apparaissent que de loin et nous avons tout espoir de nous soustraire à elles sans être forcés de recourir au renoncement ; au contraire ce troisième procédé tragique nous fait voir les forces ennemies de tout bonheur et de toute existence dans des conditions telles qu'elles peuvent à tout instant et très aisément atteindre jusqu'à nous-mêmes ; nous voyons les plus grandes catastrophes amenées par des complications où notre propre sort peut être naturellement mêlé, et par des actions que nous-mêmes serions peut-être capables de commettre, si bien que nous ne pourrions accuser personne d'injustice envers nous ; alors nous nous sentons tout frémissants et nous nous croyons déjà au milieu des supplices de l'enfer. Mais ce genre de tragédie est en même temps le plus difficile ; en effet, il faut ici produire l'effet le plus considérable avec les moyens et les mobiles les plus petits, par la seule vertu de l'arrangement et de la composition ; voilà pourquoi dans mainte tragédie, et des meilleures, la difficulté se trouve éludée » (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, livre III, §51, *Sämtliche Werke*, édit. Grisebach, T.I, pp.336-337. — Nous nous servons de la traduction BURDEAU, Paris, Alcan, T.I, pp.265-266).

devraient être *représentées*. Pourquoi n'y parvient-on pas ? La société a pourtant grand besoin de poètes, d'artistes, qui sont indispensables à son équilibre émotionnel. Que s'ils font défaut, s'ils ne savent parler au peuple dans les termes de son jour, ce silence laissera ce peuple dans un état d'angoisse croissante et sans secours. Le poids du jour serait-il devenu trop lourd, ineffable ? Est-ce à défaut de principes auxquels on devrait pouvoir d'un accord commun se rapporter ?¹ Serait-ce encore pour cette raison que le terrain de la philosophie est de plus en plus envahi et occupé par d'impuissants poètes qui restent envieux de la poésie ; et qu'on attend de la philosophie, au lieu de ses froides définitions, « sans âme », comme on dit, la chaleur cathartique de la compréhension dramatique ? Le résultat n'en est ni philosophique ni poétique — mais plutôt un verbeux mélange d'être et de néant, tel qu'il en existe déjà de trop.

C'est la recherche d'un tel soulagement, d'une réconciliation avec ce qui est, qui, plus généralement, remplit les cinémas et enrichit les éditeurs de romans, et même de *comics* — c'est le besoin d'évasion, la poursuite d'une compréhension cathartique des contrariétés de l'existence. Si la vie de tous les jours consistait à ne voir les choses que dans les représentations qu'en font les arts, et à n'être jamais affectée par les contrariétés des choses elles-mêmes, ces contrariétés, inéluc-

1. Quant à la difficulté d'une transposition dramatique de la situation humaine d'aujourd'hui, on ne peut négliger la disparition de la noblesse comme rang social. L'idée même de noblesse est devenue haïssable, même chez des bien-pensants — du fait qu'aux yeux du Bon Dieu mon chauffeur de taxi peut être plus noble que mon souverain. Mais ceci, on l'a toujours su. La remarque de Schopenhauer nous paraît à propos : « Les Grecs prenaient toujours pour héros de tragédie des personnes royales ; les modernes ont fait presque toujours de même. Ce n'est certes pas parce que le rang donne plus de dignité à l'homme qui agit ou qui souffre ; et puisque le seul but est ici de mettre en jeu les passions humaines, la valeur relative des objets qui servent à cette fin est indifférente et la ferme ne le cède pas au royaume. Aussi ne faut-il pas rejeter sans réserve le drame bourgeois. Les personnes puissantes et considérées n'en sont pas moins les plus convenables pour la tragédie, parce que le malheur, propre à nous enseigner la destinée de la vie humaine, doit avoir des proportions suffisantes pour paraître redoutable au spectateur quel qu'il soit. Or les circonstances qui jettent une famille bourgeoise dans la misère et le désespoir sont presque toujours, aux yeux des grands ou des riches, très insignifiantes et susceptibles d'être écartées par le secours des hommes, parfois même par une bagatelle ; de tels spectateurs n'en pourraient donc pas recevoir l'émotion tragique. Au contraire, les infortunes des grands et des puissants inspirent une crainte absolue ; aucun remède extérieur ne peut les guérir, car les rois doivent demander leur salut à leurs propres ressources ou succomber. En outre, de plus haut la chute est plus profonde. Ce qui manque aux personnages bourgeois, c'est donc encore la hauteur de chute » (*Op. cit.*, Supplément au livre III, ch.37, Grisebach, T.II, pp.513-514 ; BURDEAU, T.III, p.248). Le drame récent, *Death of a Salesman*, confirme cette remarque. Il ne suffit pas qu'une situation soit tragique pour être susceptible d'une « poématisation » ; encore faut-il qu'elle soit à l'échelle de la nature humaine. Si noble que puisse être le caractère d'un président de république et si dramatique les actions de sa vie et sa chute, on voudrait qu'un dramaturge sache en faire une tragédie. Il est par trop difficile d'accorder à un tel personnage cette hauteur spontanément reconnue des spectateurs.

tables dans les choses, s'en trouveraient toutefois surmontées dans leur représentation. En revanche, s'il n'y avait pas les situations agaçantes ou tragiques de la vie que nous menons, s'il n'y avait leur constante menace et leur vérité de l'heure, que seraient et que produiraient leurs représentations esthétiques? Que je trouve si vraie la manière étonnante dont Shakespeare met en avant la vilénie de *Iago*, s'ensuit-il que je devrais aimer être l'objet de celle-ci? La représentation justifie-t-elle la réalité de la chose? Le régicide est-il racheté pour avoir profité au *Macbeth*? Est-il bon qu'il existe de la mauvaise fortune, afin qu'elle puisse être imitée en tragédie, et réconciliée dans l'ordre de la représentation — comme l'insinuait Marcel Proust¹ qui,

1. *À la recherche du temps perdu*, N. R. F., Paris, Gallimard, 1927, Vol. XV. — Toute la Renaissance avait vécu de cette idée, qui n'a cessé d'être un refuge. Voici, d'autre part, comment l'entend Marcel Proust. — « Et quand nous cherchons à extraire la généralité de notre chagrin, à en écrire, nous sommes un peu consolés, peut-être pour une autre raison encore que toutes celles que je donne ici, et qui est que penser d'une façon générale, qu'écrire, est pour l'écrivain une fonction saine et nécessaire dont l'accomplissement rend heureux, comme pour les hommes physiques, l'exercice, la sueur et le bain. À vrai dire, contre cela, je me révoltais un peu. J'avais beau croire que la vérité suprême de la vie est dans l'art, j'avais beau, d'autre part, n'être pas plus capable de l'effort de souvenir qu'il m'eût fallu pour aimer encore Albertine que pour pleurer encore ma grand'mère, je me demandais si tout de même une œuvre d'art dont elles ne seraient pas conscientes serait pour elles, pour le destin de ces pauvres mortes, un accomplissement. Ma grand'mère que j'avais, avec tant d'indifférence, vue agoniser et mourir près de moi! Ô puissè-je, en expiation, quand mon œuvre serait terminée, blessé sans remède, souffrir de longues heures abandonné de tous, avant de mourir. D'ailleurs, j'avais une pitié infinie même d'être moins chers, même d'indifférents, et de tant de destinées dont ma pensée en essayant de les comprendre avait en somme utilisé la souffrance, ou même seulement les ridicules. Tous ces êtres, qui m'avaient révélé des vérités et qui n'étaient plus, m'apparaissaient comme ayant vécu une vie qui n'avait profité qu'à moi, [...] Mais à un autre point de vue, l'œuvre est signe de bonheur, parce qu'elle nous apprend que dans tout amour le général git à côté du particulier, et à passer du second au premier par une gymnastique qui fortifie contre le chagrin en faisant négliger sa cause pour approfondir son essence. En effet, comme je devais l'expérimenter par la suite, même au moment où l'on aime et où on souffre, si la vocation s'est enfin réalisée, dans les heures où on travaille on sent si bien l'être qu'on aime se dissoudre dans une réalité plus vaste qu'on arrive à l'oublier par instants et qu'on ne souffre plus de son amour en travaillant que comme de quelque mal purement physique où l'être aimé n'est pour rien, comme d'une sorte de maladie de cœur. [...] Certes, nous sommes obligés de revivre notre souffrance particulière avec le courage du médecin qui recommence sur lui-même la dangereuse piqûre. Mais en même temps il nous faut la penser sous une forme générale qui nous fait dans une certaine mesure échapper à son étreinte, qui fait de tous les copartageants de notre peine, et qui n'est même pas exempte d'une certaine joie. Là où la vie emmure, l'intelligence perce une issue, car, s'il n'est pas de remède à un amour non partagé, on sort de la constatation d'une souffrance, ne fût-ce qu'en en tirant les conséquences qu'elle comporte. L'intelligence ne connaît pas ces situations fermées de la vie sans issue. Aussi fallait-il me résigner, puisque rien ne peut durer qu'en devenant général et si l'esprit ment à soi-même, à l'idée que même les êtres qui furent les plus chers à l'écrivain n'ont fait, en fin de compte, que poser pour lui comme chez les peintres. Parfois, quand un morceau douloureux est resté à l'état d'ébauche, une nouvelle tendresse, une nouvelle souffrance nous arrivent qui nous permettent de le finir, de l'étoffer. Pour ces grands chagrins utiles

à la suite d'Oscar Wilde ¹ rend si bien cette aspiration vers la rédemption par l'art ? Hegel avait dit tout cela sur une échelle cosmique — dans les termes mêmes où Proust le dira — mais pour attribuer cette fonction cathartique à la philosophie devenue dialectique, c'est-à-dire

on ne peut pas encore trop se plaindre, car ils ne manquent pas, ils ne se font pas attendre bien longtemps. [...] Mais puisque les forces peuvent se changer en d'autres forces, puisque l'ardeur qui dure devient lumière et que l'électricité de la foudre peut photographier, puisque notre sourde douleur au cœur peut élever au-dessus d'elle, comme un pavillon, la permanence visible d'une image à chaque nouveau chagrin, acceptons le mal physique qu'il nous donne pour la connaissance spirituelle qu'il nous apporte ; laissons se désagréger notre corps, puisque chaque nouvelle parcelle qui s'en détache vient, cette fois lumineuse et lisible, pour la compléter au prix de souffrances dont d'autres plus doués n'ont pas besoin, pour la rendre plus solide au fur et à mesure que les émotions effritent notre vie, s'ajouter à notre œuvre. Les idées sont des succédanés des chagrins ; au moment où ceux-ci se changent en idées, ils perdent une partie de leur action nocive sur notre cœur, et même, au premier instant, la transformation elle-même dégage subitement de la joie. Succédanés dans l'ordre du temps seulement, d'ailleurs, car il semble que l'élément premier ce soit l'idée, et le chagrin seulement le mode selon lequel certaines idées entrent d'abord en nous. [...] La valeur objective des arts est peu de chose en cela ; ce qu'il s'agit de faire sortir, d'amener à la lumière, ce sont nos sentiments, nos passions, c'est-à-dire les passions, les sentiments de tous. [...] Ces substitutions ajoutent à l'œuvre quelque chose de désintéressé, de plus général, qui est aussi une leçon austère que ce n'est pas aux êtres que nous devons nous attacher, que ce ne sont pas les êtres qui existent réellement et sont, par conséquent, susceptibles d'expression, mais les idées » (pp.59-66). — CHARLES BAUDELAIRE met en évidence ce pouvoir de séduction dans son poème en prose, *Une mort héroïque* : « Fancioulle me prouvait d'une manière péremptoire, irréfutable, que l'ivresse de l'art est plus apte que toute autre à voiler les terreurs du gouffre ; que le génie peut jouer la comédie au bord de la tombe avec une joie qui l'empêche même de voir la tombe, perdu, comme il est, dans un paradis excluant toute idée de tombe et de destruction » (*Œuvres complètes*, bibliothèque de la Pléiade, p.315).

1. Voici un passage de son dialogue sur *La critique et l'art* : « Ernest. — Faut-il donc toujours nous adresser à l'art ? Gilbert. — Toujours. L'art ne blesse jamais. Les larmes que l'on répand au théâtre sont une image fidèle des émotions exquises et stériles, éveillées par l'art. On pleure mais on ne souffre pas, et l'affliction est sans amertume. Dans la vie de l'homme, comme le dit quelque part Spinoza, la douleur représente un passage à une moindre perfection. Or, pour citer encore une fois le grand critique d'art de la Grèce, le chagrin que nous apporte l'art est à la fois purifiant et initiateur. C'est par l'art et par lui seul que nous pouvons prétendre à notre perfection, par l'art et par lui seul que nous pouvons nous garantir des sordides dangers de la vie quotidienne. Ceci d'abord parce que rien de ce que l'on imagine ne vaut d'être fait, et que l'on imagine tout ; et ensuite, parce que les forces du domaine émotif, comme celles du domaine physique, ont des limites dans l'espace et l'intensité. On sent jusqu'à tel point, et pas davantage. Et qu'importe le plaisir dont la vie fait un appât, qu'importe la douleur qu'elle nous envoie pour troubler et mutiler notre âme, si dans la vie de ceux qui n'existeraient jamais, nous trouvons le vrai secret de la joie, si nous réservons nos larmes pour la mort de Cordélia et des filles de Brabantio, qui ne peuvent jamais mourir. Ernest. — Un moment, s'il vous plaît. Il me semble que, dans tout ce que vous venez de dire, il y a quelque chose d'absolument immoral. Gilbert. — L'art est toujours immoral. Ernest. — Toujours ? Gilbert. — Toujours. Car l'art poursuit l'émotion, tandis que le but de la vie et de cette organisation pratique de la vie que nous appelons société, est l'émotion pour l'action. La société, commencement et base de toute morale, n'a en vue que la concentration de l'énergie humaine ; pour assurer sa survivance et sa solidité, elle demande très justement à chacun de ses membres de contribuer par un labeur productif au bien-être commun, et de travailler à la sueur de

toujours un art. L'histoire universelle, avec son amoncellement de catastrophes, est justifiée d'après lui par sa conciliation dans l'Esprit — à ne pas confondre avec Celui que nous appelons Dieu !¹ De là le rôle primordial de la « culture ». C'est dans un tel esprit, c'est-à-dire

son front pour que s'achève la tâche quotidienne. La société pardonne souvent au criminel mais jamais au rêveur, et les belles émotions vaines que l'art éveille en nous lui paraissent haïssables. Le public est si bien subjugué par la tyrannie de cet affreux idéal social, que dans les expositions et autres lieux accessibles à tous, on vient vous demander d'une voix de stentor : « Qu'est-ce que vous faites ? » alors qu'entre civilisés, la seule question admissible serait celle-ci : « Qu'est-ce que vous pensez ? » Leur intention est certainement bonne, à ces braves gens au visage radieux, et peut-être est-ce la raison même qui les rend si ennuyeux. Mais il faudrait leur apprendre que si la contemplation est aux yeux de la société le crime le plus grave imputable à un citoyen, elle est, dans l'opinion des hommes cultivés, la seule occupation qui lui convienne » (*Intentions*, traduction PHILIPPE NEEL, Paris, Stock, 1928, pp.153-155).

1. C'est la thèse de ses *Leçons sur la Philosophie de l'histoire*. (Traduction GIBELIN, Paris, Vrin, 1946). « Quand nous considérons ce spectacle des passions et que nous envisageons les suites de leur violence, de la déraison qui ne s'allie pas seulement à elles, mais aussi et surtout aux bonnes intentions, aux fins légitimes, quand de là nous voyons surgir le mal, l'iniquité, la ruine des empires les plus florissants qu'ait produits le génie humain, nous ne pouvons qu'être remplis de tristesse par cette caducité et, étant donné qu'une telle ruine n'est pas seulement une œuvre de la nature, mais encore de la volonté humaine, en arriver en face de ce spectacle, à une affliction morale, une révolte de l'esprit du bien, s'il s'en rencontre un tel en nous. On peut amplifier ces résultats, sans exagération oratoire, jusqu'au tableau le plus terrible, simplement en rapprochant avec exactitude, toutes les infortunes subies par ce qu'il y a eu de plus beau en fait de peuples, de constitutions et de vertus privées, et pousser ainsi l'émotion jusqu'à la douleur la plus profonde, la plus perplexe à laquelle ne peut faire équilibre aucune conséquence apaisante ; nous ne pouvons nous maintenir contre elle ou nous arracher à elle que par la pensée : il en a été ainsi ; c'est la destinée ; on n'y peut rien changer ; ... » (pp.31-32). — « L'intérêt particulier de la passion est donc inséparable de la mise en action du général ; car le général résulte du particulier et du déterminé, et de la négation de celui-ci. C'est le particulier qui s'use en se combattant et dont une partie est détruite. Ce n'est pas l'idée générale qui s'expose à des contraintes et à la lutte, à des dangers ; elle se tient en arrière hors de toute attaque et de tout dommage. C'est ce qu'il faut appeler *artifice* de la raison quand elle laisse agir à sa place les passions, en sorte que ce par quoi elle parvient à l'existence, éprouve des pertes et souffre des dommages. Car c'est le phénomène dont une partie est vaine et une partie affirmative. En général, le particulier est trop petit en face du général : les individus sont sacrifiés et abandonnés. L'idée paie le tribut de l'existence et de la caducité non par elle-même, mais grâce aux passions des individus » (pp.40-41). — Après la religion « l'art est la deuxième forme de l'union de l'objectif et du subjectif dans l'esprit : il pénètre plus que la religion dans le réel et le sensible ; dans sa plus haute dignité, il doit représenter non l'esprit mais la forme de Dieu ; puis en général le divin et le spirituel. Grâce à lui, le divin doit devenir intuition : il le présente à la fantaisie et à la faculté intuitive. — Mais le vrai ne parvient pas seulement à la représentation et au sentiment, comme il arrive dans la religion ; ni seulement à l'intuition comme pour l'art, mais aussi à l'esprit qui pense ; nous obtenons ainsi la troisième forme de l'union — la *philosophie*. Celle-ci est donc la formation la plus haute, la plus libre, et la plus sage » (pp.53-54). — « La philosophie n'a affaire qu'à l'éclat de l'Idée qui se reflète dans l'histoire universelle. Lassée des agitations suscitées par les passions immédiates dans la réalité, la philosophie s'en dégage pour se livrer à la contemplation ; son intérêt consiste à reconnaître le cours du développement de l'Idée qui se réalise et certes de l'Idée de liberté qui n'est, qu'en tant que conscience de la liberté. Que l'histoire universelle est le cours de ce développement et le devenir réel

dans la philosophie, que réside, selon Hegel, la liberté des contraintes de l'action. En somme, sa philosophie est censée lui donner une manière de *scientia visionis*.

Le douloureux contraste entre ce qui est et ce qui devrait être, voilà qui fait la substance, l'original de ces représentations imitatives où se trouvent conciliés les contraires — pourvu que les représentations elles-mêmes soient telles qu'elles devraient être, et non pas de simples copies aussi affligeantes que leurs choses, sinon davantage. C'est donc ainsi qu'il faut entendre la réponse de Hegel que nous avons citée : « Si nous reconnaissons que c'est comme il faut que ce soit, c'est-à-dire non arbitraire, ni contingent, alors nous reconnaissons aussi que ce doit être ainsi. » Il voulait donc trouver dans sa philosophie la catharsis de l'oppression à laquelle l'assujettissait la crise politique en son temps, comme de celle que produisait en lui l'étude de l'histoire de l'humanité en général ; alors que c'est à l'art dramatique qu'il revient de procurer, dans une certaine mesure, ce genre de délivrement.

Bien que le professeur Karl Löwith n'interprète pas de cette façon péripatéticienne la conciliation que Hegel avait tentée, il n'en décrit pas moins, et fort justement, l'attitude historique de ce dernier :

Ce n'est point par hasard qu'une adaptation problématique à ce qui existe se trouve à la fin de son œuvre, dont le début est une critique provocante, l'une comme l'autre soumis à un concept supérieur plein d'ambiguïté : comprendre ce qui est, dans une tendance fondamentale et philosophique à la conciliation. Par cette ambiguïté fondamentale du concept de la réalité en tant que « ce qui est », Hegel a franchi abstraitement le chemin qui mène du désaccord à la conciliation et empiriquement de la jeunesse à la vieillesse, de la Révolution française, en passant par la domination napoléonienne, au relèvement de la Prusse. Cette attitude en face de la réalité, décidée depuis 1800, Hegel l'a prise, en tant que penseur, par un recours à la compréhension, en reconnaissant ce qui est tel qu'il est, même si ce devait être autre selon nos vœux et notre opinion. Or c'est principalement en politique — où tout doit toujours être autre que c'est — qu'on fait valoir un tel devoir-être. Pure vanité que de faire comme si le monde vous attendait pour apprendre comment il devrait être, mais n'est pas ! Hegel s'accorde avec la volonté de changement du monde grâce à cet arrangement avec le monde tel qu'il est, même quand on n'est pas en accord avec lui. [...] Il n'aurait jamais pu partager la volonté marxiste d'une disposition radicale au changement, . . .¹

de l'Esprit sous le spectacle changeant de ses histoires — c'est là la véritable *Théodicée*, la justification de Dieu dans l'histoire. C'est cette lumière seulement qui peut réconcilier l'Esprit avec l'histoire universelle et la réalité à savoir que ce qui est arrivé et quotidiennement arrive non seulement n'est pas en dehors de Dieu mais encore essentiellement son œuvre propre » (p.409).

1. La conciliation hégélienne dans *Recherches Philosophiques*, Paris, Boivin et Cie, Vol.V, 1935-1936, p.403.

La philosophie, telle que Hegel la conçoit, devrait nous faire participer à ce que nous appelons la *scientia visionis* de Dieu, mais sans en avoir le caractère pratique. Elle devrait par suite nous faire passer d'emblée aux *sixième* et *septième* jours, où tout est déjà fait — « et voici cela était très bon ».¹ Le vacarme et la furie du monde de l'action seraient alors surmontés par une connaissance spéculative empruntée à la science parfaitement pratique que Dieu possède des choses qu'il fait. La philosophie de Hegel se dit spéculative, mais c'est devant les choses à faire et les actions à poser qu'elle n'est que spéculative, ne pouvant les atteindre que sous le rapport de la nécessité ; elle est spéculative par défaut. Car du moment que notre connaissance des choses réalisables n'est pas telle qu'elle comporte en outre la puissance de les faire, son caractère uniquement spéculatif marque un défaut, même dans la ligne du spéculatif. De même, elle laisse encore un abîme entre l'infailibilité de cette connaissance et la réelle contingence des choses considérées en elles-mêmes. Car on ne peut oublier que c'est Hegel qui est censé savoir ce que veut l'Esprit universel. Il s'arroge donc une connaissance qui, tout en restant liée à l'ordre pratique, n'est pourtant pas elle-même pratique. Pour Marx cette solution est une présomptive abdication, faite d'impuissance. Elle interprète, peut-être, mais elle nous laisse tous nos problèmes. C'est ce que Marx a proclamé dans ses *Thèses sur Feuerbach* : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières : il importe maintenant de le transformer. »

À propos de la première partie de cette affirmation, il faut noter que Marx, encore qu'il ait écrit une dissertation de doctorat sur *Démocratie*, n'a jamais connu vraiment que les philosophies modernes dont cependant il a saisi comme nul autre les intentions secrètes. Il les a unifiées et poussées à leur limite.

III. LA CONCILIATION MARXISTE

Comme Hegel, Karl Marx et ses successeurs orthodoxes vont chercher, toujours dans le genre de l'art, la solution à la disparité de ce qui est et de ce qui devrait être. Mais à l'intérieur de ce genre, il y a cependant entre ces deux auteurs une différence radicale. Alors que le premier voulait surmonter les contraires dans une manière de contemplation, au théâtre de l'esprit — contemplation d'une œuvre qu'il ne saurait faire, ou d'une action qu'il ne saurait poser — par

1. Certains diraient de HEGEL que son but était par suite très élevé et très noble. Nul doute que si nous atteignons l'histoire dans la *scientia visionis* nous verrions comme parfaitement surmonté et d'autant justifié le désordre de la vie ici-bas — si normalement affreux que la conscience de ce qui est s'en trouve miséricordieusement émoussée. Mais l'illusion de ce philosophe consistait à croire que nous pouvons atteindre à une telle compréhension dès ici-bas, par nos propres moyens ; alors que le repos du septième jour n'est qu'en Dieu.

contre, les marxistes, pour résoudre le problème de l'agir, iront dans la fabrique : ils se replieront sur les arts mécaniques. Ils chercheront la conciliation, non pas dans l'ordre de la représentation, mais dans celui des choses elles-mêmes.

La différence du faire et de l'agir peut nous paraître très exaspérante par le contraste entre la réussite fort tangible des œuvres de nos mains, et l'absence si fréquente de droiture dans l'action — si bizarre, intolérable quand il s'agit de la conduite d'autrui. Aussi bien, les produits de notre industrie, la faucille et le marteau, par exemple, comme les fins que nous leur destinons, sont parmi les choses que nous connaissons le mieux quant à ce qu'elles sont, quant à leur pourquoi, puisqu'elles doivent ce qu'elles sont à l'idée que nous en avons délibérément formée dans notre esprit,¹ en vue de telle fin déterminée d'avance. Nulle part l'homme est-il maître aussi communément et sans conteste que dans les arts mécaniques.

L'araignée, écrivait Karl Marx — et notre philosophie n'a rien à y redire —

exécute des travaux où elle ressemble à l'homme, et l'abeille, par la structure de ses cellules de cire, fait honte à plus d'un architecte. Mais ce qui, de prime abord, établit une différence entre le plus piètre architecte et l'abeille la plus adroite, c'est que l'architecte construit la cellule dans sa tête avant de la réaliser dans la cire. À la fin du travail, nous nous trouvons en face d'un résultat qui, dès le premier moment, existait déjà, dans l'imagination du travailleur, sous une forme idéale. Ce n'est point pour opérer une modification dans la forme des matières naturelles qu'il réalise dans ses matières son propre but ; ce but il le connaît d'avance, c'est la règle et la loi de son action, et il est forcé d'y subordonner sa propre volonté. Et cette subordination n'est pas un acte isolé. Outre l'effort des organes qui travaillent, l'opération réclame, pendant toute sa durée, la volonté adéquate se manifestant par l'attention ; et cela d'autant plus impérieusement que le travailleur est moins entraîné par le contenu ou le mode d'exécution du travail, et qu'il jouit moins du jeu de ses propres forces physiques et intellectuelles.²

Quant à la *vérité* et la *certitude* de cette emprise de l'intellect artisanal, de sa domination sur la réalité sensible en imposant à celle-ci une structure efficace sciemment conçue par nous, elles sont décisives ; elles sont vérité et certitude au terme de *notre* initiative accomplie dans l'ordre des choses premièrement connues de nous et dont nous

1. « Quamvis enim nomine factionis, quae in graeco dicitur praxis, possumus uti in rebus naturalibus, sicut cum dicimus quod calidum et ens actu, facit actu esse tale : magis tamen proprie utimur in his quae fiunt per intellectum, in quibus intellectus agentis habet dominium super illud quod facit, ut possit sic vel aliter facere : quod in rebus naturalibus non contingit ; immo agunt ad aliquem effectum determinato modo ab aliquo superiori praestito eis » (S. THOMAS, *In VII Metaph.*, lect.6, n.1394).

2. *Le Capital*, Livre I, 3^e Partie, ch.5 ; trad. MOLTOR, édit. Costes, Paris, 1946, T.2, pp.4-5.

dépendons pour la connaissance de toute réalité. Aussi bien, lorsqu'on parle de vérité à propos des théories physiques, pour toute assurance d'être au moins sur la bonne voie, celles-ci ne s'avèrent valables que dans la mesure où elles peuvent servir à construire des choses qui marchent — quel que soit le but ultime du savant considéré comme tel. Engels a donc raison de souligner que « nous pouvons prouver la justesse de notre conception d'un phénomène naturel en le créant nous-mêmes, en le produisant à l'aide de ses conditions, et, qui plus est, en le faisant servir à nos buts . . . »¹ Cela est si vrai que la tentation de tout ramener à cette mesure est de longue date. L'idole est « l'œuvre de la main des hommes ».² Quant aux théories physiques, la vérité spéculative est une limite dont elles s'approchent de plus en plus sans jamais y atteindre ; dans l'intervalle elles permettent de réaliser des vérités pratiques, telle l'exploitation de l'énergie nucléaire.

Or, de même que l'architecte réalise dans les choses une œuvre qu'il avait d'abord conçue dans son esprit, et dont il est par suite mesure — œuvre qui est la réalisation d'un but qu'il s'est proposé d'avance, et qui est la règle et la loi de son action, où « il est forcé d'y subordonner sa propre volonté » — pourquoi, dis-je, ne concevrait-on pas de même façon la vie sociale ? Il suffirait, semble-t-il, d'assimiler l'agir au faire ; de substituer les voies déterminées de l'art à l'incommensurable moralité, c'est-à-dire, en fin de compte, à la prudence. On n'aurait qu'à remplacer l'*homo sapiens* par l'*homo faber*. Rien que cela. C'est le *faber* comme tel qui serait la mesure même de l'action, de la conduite des hommes. Voilà comment l'homme pourrait se traiter lui-même, librement, comme il façonne une chose extérieure, sans l'entrave de la dictée d'une loi intérieure, d'une conscience liée par cette loi ; s'émanciper enfin de la domination de la loi naturelle qui fait la division de ce qui est d'avec ce qui devrait être ; bref, se libérer de la difficulté de l'action humaine. La conciliation se ferait donc au moyen des œuvres de nos mains, dans le monde de l'expérience sensible. C'est à ce compte que l'homme parviendrait à la vérité, à une certitude dans cette vie d'homme, identique à celle que permet la science, avec des garanties aussi sûres que celles des arts mécaniques.

Il est d'ailleurs remarquable qu'à travers toute la littérature marxiste, l'homme ne se distingue des bêtes que par son *faire*. Les

1. FRÉDÉRIC ENGELS, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Édit. Soc. Intern., Paris, 1935, p.22.

2. En adorant cette œuvre l'homme s'adore lui-même en divinité sans rivale. Il est à noter qu'un besoin de concilier les choses qui sont avec les choses telles qu'elles devraient être, se trouve au principe de l'idolâtrie. « Un père accablé par une douleur prématurée a façonné l'image d'un fils qui lui a été trop tôt enlevé ; et cet enfant qui était mort, il s'est mis à l'honorer comme un dieu . . . Ce fut un piège pour les vivants que les hommes, sous l'influence de l'infortune ou de la tyrannie, eussent donné à la pierre ou au bois le nom incommunicable. Bientôt ce ne fut pas assez pour eux d'errer dans la notion de Dieu ; vivant dans un état de lutte violente, par suite de leur ignorance, ils appelaient du nom de paix de tels maux » (*Livre de la Sagesse*, xiv, 15, 21-22).

relations entre les hommes se ramènent toujours à des rapports de production. Et c'est en apparence d'autant plus suffisant que les arts et métiers sont très manifestement irréductibles à la seule nature. Leurs produits sont « extérieurs ». Alors qu'en vérité l'homme se distingue même davantage des bêtes par son agir dont la fin est le bonheur, l'action humaine cependant reste intérieure à l'agent pour le qualifier en lui-même, en bien ou en mal ; tandis que le faire se termine à l'œuvre extérieure, et n'engage pas l'agent en lui-même. La réussite, la perfection de l'œuvre, ne demande pas que celui qui la fait soit homme de bien, mais qu'il soit habile artisan ou bon artiste. Cette liberté de l'artisan comme tel, l'indépendance de l'œuvre de la qualité de son agir, le marxiste veut en user pour rectifier l'homme intérieur en le traitant comme une chose extérieure, en agissant sur lui tout comme l'artisan travaille une matière et transforme un arbre en armoire.

C'est en quoi doit consister essentiellement l'action de la dictature du prolétariat, qui ne retient de l'État que le pouvoir de coercition, — action de contrainte du dehors, force appliquée sans merci. C'est par cette méthode que les hommes doivent finir par être comme ils devraient être. Il n'est pas moins significatif que ce rôle de transformation de l'homme intérieur par la violence ¹ soit confié justement « aux ouvriers armés » — en réalité des intellectuels accusant d'autres intellectuels d'être des intellectuels ² — que l'on présume rectifiés, du fait qu'ils se définissent comme ouvriers. L'homme intérieur de ces derniers est censé être déjà purifié, puisque entièrement assimilé à l'homme extérieur libéré par la qualité qui le définit ; il est comme il doit être, c'est-à-dire producteur purement et simplement, le *travail* lui-même étant devenu son tout premier besoin.

C'est à quoi doit parvenir l'identification de la pratique artisanale avec la vie pratique tout court. C'est elle qui est au principe de l'émancipation sociale de l'homme, de son émancipation de la vie politique. Voici comment Engels décrit cette domination de l'homme sur la nature et sur l'histoire :

L'ensemble des conditions de vie, milieu qui, jusqu'ici, dominait l'homme, entre enfin sous la domination et le contrôle des hommes qui, pour la

1. À propos d'une phrase d'ARISTOTE dans la *Métaphysique*, où il affirme que toutes les choses qui « se font proviennent soit de l'art, soit de la puissance, soit de la pensée » (VII, ch.7, 1032 a 25), SAINT THOMAS explique le sens de cette *puissance*, à laquelle ARISTOTE attribue un faire (poiësis, *factio*), mais qui n'est pourtant pas un art. « Potestas autem hic videtur pro violentia sumi. Quaedam enim in his, quae non natura fiunt, constituuntur ex sola virtute agentis, in quibus non multum requiritur ars aliqua, vel aliquis ordinatus processus intellectus ; quod maxime contingit in corporibus trahendis, vel projiciendis, aut expellendis » (*In VII Metaph.*, lect.6, n.1395).

2. Par « intellectuels » on n'entend pas les gens qui s'occupent de choses intellectuelles, mais la gent qui, par des considérations abstraites et surtout hors de propos, veut régler, sans nulle expérience humaine, les problèmes les plus pratiques de la vie, sans aucun égard ni aux coutumes ni autres circonstances contingentes.

première fois, deviennent les maîtres conscients et véritables de la nature parce qu'en tant qu'ils deviennent les maîtres de leur propre organisation en société. Les lois de leur propre action sociale, qui, jusqu'ici, se dressaient devant eux en lois de la nature, étrangères à eux et les dominant, sont dès lors appliquées et dominées par les hommes en pleine connaissance de cause. L'organisation propre de la société des hommes, qui, jusqu'ici, leur était comme étrangère et octroyée par la nature et l'histoire, devient un acte de leur propre et libre initiative. Les forces objectives, étrangères, qui, jusqu'alors, dominaient l'histoire, passent sous le contrôle des hommes eux-mêmes. Ce n'est qu'à partir de ce moment que les hommes feront eux-même leur histoire en pleine conscience ; ce n'est qu'à partir de ce moment que les causes sociales, mises en mouvement par eux, auront, en majeure partie et dans une mesure toujours croissante, les effets voulus par eux. C'est l'humanité passant d'un saut du règne de la nécessité dans le règne de la liberté.¹

On sait que les auteurs de cette méthode appliquée à la vie sociale la qualifient de « scientifique ». Cette appellation est plutôt heureuse — dans le contexte d'une telle conception de l'action. La science, en effet, est au-delà de la liberté d'agir. Que les trois angles du triangle soient égaux à deux droits, n'est pas une affaire de liberté ou de délibération. Ce n'est donc pas en ce sens que la science est libre. Elle est libre parce qu'elle est au-dessus de ce qui peut être et ne pas être, et de ce qui peut être autrement qu'il ne l'est ; elle est au-delà du contingent, et au-dessus de l'ordre moral. Aussi, la science se qualifie-t-elle non pas de bonne mais de vraie, et son contraire n'est pas le mal, mais l'erreur, le faux.

Le système et la méthode en cause devraient donc s'investir de ces qualités de la science. Le vocabulaire marxiste est d'ailleurs très conséquent à cet égard ; aussi ignore-t-il les noms de vertu ou de vice, qui nous reporteraient aussitôt à la loi d'un ordre dépassé. Le mot « déviation » — à savoir : de la ligne tracée — leur fait mieux. Aussi, un défaut de la conduite se corrigerait aussi facilement qu'une erreur dans la fabrication d'un objet. Que si la matière ouvrable — c'est-à-dire l'homme à traiter — résistait à la transformation qu'on veut lui faire subir, on peut toujours la mettre au rebut ou en faire une autre chose, comme le savon.

Le système et sa méthode n'admettent donc que des lois « scientifiques ». Après avoir été enchaîné depuis les origines par la loi morale, l'homme aurait enfin reconnu dans sa faculté artisanale les moyens appropriés à dominer la nature, à se maîtriser soi-même et à transformer les autres par les voies déterminées de l'art, en quoi celui-ci imite la nature pour la dépasser. Car la médecine, par exemple, produit ce que la nature ferait si elle le pouvait. C'est ce qui permet à ces penseurs de l'action d'affirmer que leur système n'est pas

1. *Anti-Dühring*, T.3, pp.51-52.

un système parmi d'autres, mais qu'il est l'expression d'une loi universelle de la nature et de l'histoire.

Nous voici encore une fois tout près de Hegel. Mais, d'un Hegel, dit Marx, remis sur pieds. Car la loi universelle en cause est celle, proclamée par Hegel, de l'identité des contradictoires, principe de ce qu'il appelle *dialectique*.¹ La confusion n'était possible que parce que Hegel avait assimilé le status des contraires et des contradictoires à propos des choses, à celui qui leur revient dans la pensée. De leur simultanéité dans l'esprit il avait conclu à leur identité, comme si être ensemble revenait à être identique. On comprend toutefois comment Hegel pouvait verser dans cette erreur. Nous l'avons vu : il implique contradiction que les contraires ou les contradictoires soient ensemble dans les choses ; mais leur simultanéité dans l'esprit n'en implique aucune. Ce qui, à cet égard, est impossible dans les choses, s'accomplit dans l'esprit : ce qui serait contradictoire dans les choses, ne l'est pas dans l'intelligence. Mais de là ne s'ensuit pas que, dans l'intelligence, ces termes opposés soient identiques en notion. Dans la pensée, autant que dans la réalité, être et non être sont distincts ; de même que santé et maladie. Quoiqu'il en soit, Hegel les a déclarés identiques.

Cependant, pour Marx, l'identité hégélienne des contradictoires dans la pensée n'est que le reflet de leur identité dans les choses. « La mystification, écrit-il, dont est victime la dialectique dans les mains de Hegel ne l'empêche aucunement d'avoir pour la première fois exposé ses formes générales de développement d'une manière complète et consciente. Chez Hegel, elle se tient debout sur la tête. Il faut la retourner pour découvrir le noyau rationnel sous l'enveloppe mystique. »²

La dialectique marxiste n'est donc autre chose que l'application de cette loi universelle « à l'histoire de la société, et à l'activité pratique » des producteurs.³

Voilà comment le marxisme entend contourner les exigences de la loi naturelle. Comme la plupart des philosophies modernes de l'action, il part d'un principe défaitiste, d'une conviction que la condition humaine serait sans remède si l'on devait compter que la masse des hommes dans son ensemble puisse se conduire, effectivement, d'une manière conforme à la loi morale. Le marxiste met donc tout son espoir dans une transformation violente à opérer par l'exaspération de l'appétit déréglé des hommes pour la jouissance des biens

1. HEGEL, *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. GIBELIN, Paris, Vrin, 1952, *Première section de la logique*, pp.76ss.

2. *Le Capital*, Paris, Costes, 1946, T.I, p.xcv. Nous citons toutefois la traduction NIZAN-DURET, des *Morceaux choisis*, N.R.F., Paris, Gallimard, s.d., pp.67-68.

3. STALINE, *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique*, dans *Histoire du parti communiste bolchévique de l'U.R.S.S.*, Moscou, 1939, p.108.

sensibles ; il s'agit de pousser, à la limite de la contradiction, par la révolte de l'irascible, une concupiscence reconnue comme impossible à satisfaire, déréglée autant chez la classe possédante que chez les dépossédés. Aussi cet espoir doit-il tabler sur l'inconnu au-delà de la violence. Quoiqu'il se déclare certain de l'avènement d'une époque où l'appétit des hommes sera réglé — pour avoir été poussé jusqu'à la contradiction de soi-même, suivie d'une condition où le travail même sera devenu le premier besoin de la vie, en quoi les contrariétés de l'existence seront conciliées, dépassées — le marxiste avoue cependant son incertitude concernant le temps et le caractère concret du « règne de la liberté ».

Lénine fut manifestement irrité quand on lui demanda des précisions sur ce sujet. Il annonçait sans détours que la répression de l'exploitation « exige, pour être menée à bien, une cruauté, une férocité extrêmes dans l'exécution, des mers de sang à travers lesquelles l'humanité poursuit sa route sous le régime de l'esclavage, du servage et du salariat » ; et que même « pendant la transition du capitalisme au communisme, la répression est *encore* nécessaire », et donc l'État aussi, en tant que « machine spéciale de répression ». Il était assuré qu'une fois écartée « la cause sociale profonde des excès qui constituent des infractions aux règles de la vie en société... les excès commenceront infailliblement à « *dépérir* ». À quelle allure, ajoutez-il, et avec quelle gradation, nous l'ignorons, mais nous savons qu'ils dépériront. Et avec eux dépérira l'État lui aussi. » ¹

Mais quelle sera la rapidité de ce développement [des forces productives de la société humaine], quand aboutira-t-il à une rupture avec la division du travail, à la suppression de l'antagonisme entre le travail intellectuel et manuel, à la transformation du travail en « première nécessité vitale » — cela nous ne le savons pas et nous *ne pouvons pas* le savoir.²

L'orthodoxie marxiste n'hésite pas à faire connaître les limites de son « règne de la liberté ». Engels annonçait même la fin de ce règne, de la société sans classe. Et c'est par là que l'on voit à quel point le marxisme est un nihilisme absolu, sans retour. L'hypothèse scientifique particulière sur la cause de la destruction de l'humanité est sans importance. Ce qui importe, c'est la certitude avec laquelle il accepte l'extermination éventuelle mais définitive de notre genre humain.

Cependant « tout ce qui naît doit périr ». Des millions d'années peuvent passer, des centaines de milliers de races naître et mourir ; mais le temps approche inexorablement où, la chaleur du soleil s'épuisant, celui-ci ne réussira plus à fondre la glace qui descend des pôles, où les hommes, se pressant de plus en plus autour de l'équateur, ne trouveront plus, même là,

—1. *L'État et la Révolution*, pp.82-83.

2. *Op. cit.*, p.87. — Les italiques sont de Lénine.

assez de chaleur pour vivre, où la dernière trace de vie organique disparaîtra peu à peu, où la terre, sphère inerte et glacée comme la lune, sombrera dans les ténèbres profondes en décrivant un orbite de plus en plus étroit autour du soleil, mort lui aussi, pour finir par y tomber. D'autres planètes auront précédé la terre, d'autres la suivront ; au lieu d'un système solaire harmonieux, lumineux et ardent, il n'y aura plus qu'une sphère morte et glacée poursuivant sa course solitaire. Et le sort de notre système solaire est également réservé tôt ou tard à tous les autres systèmes de notre île-Univers, à tous les systèmes des innombrables autres îles-Univers, même à ceux dont la lumière n'atteindra jamais la terre tant qu'il y aura un œil humain à sa surface pour la recevoir.¹

La matière se meut en un cycle éternel, qui sans doute s'accomplit en des périodes de temps dont notre année terrestre est une mesure inadéquate, cycle dans lequel le temps de l'évolution la plus haute, celui de la vie organique et plus encore celui de la vie des êtres qui prennent conscience de la nature et d'eux-mêmes, est aussi réduit que l'espace dans lequel apparaissent la vie et la conscience de soi ; cycle où tous les modes d'existence finie de la matière, soleils ou vapeurs nébuleuses, animaux singuliers ou espèces animales, composition chimique ou dissociation, sont aussi transitoires les uns que les autres, et où rien n'est éternel que la matière qui se transforme éternellement, éternellement en mouvement, ainsi que les lois suivant lesquelles elle se meut et se transforme. Ce cycle s'accomplira dans l'espace et le temps sans trêve et sans rémission, des millions de soleils et de terres verront le jour et mourront ; la réalisation des conditions de la vie organique dans un seul système solaire et sur une seule planète prendra un temps immense, et d'innombrables êtres organiques devront naître et disparaître avant que puissent surgir, dans le milieu qu'ils auront créé, des êtres doués de cervaux pensants capables de s'adapter pendant un court instant à des conditions favorables, pour être ensuite exterminés sans merci ; et malgré tout cela nous avons la certitude que la matière demeure éternellement la même à travers toutes ses transformations, qu'aucun de ses attributs ne peut se perdre, et qu'avec la même nécessité d'airain qui anéantit sur terre sa fleur la plus noble, l'esprit pensant, elle doit donc aussi le produire ailleurs et en d'autres temps.²

Le communisme n'est donc pas du tout ce qu'en pense le grand nombre, ni même ce qu'en attend la majorité des communistes eux-mêmes. Et quiconque se donne la peine de lire leur littérature philosophique, en vente, pourtant, et à bon marché, dans les librairies du monde entier depuis près de quarante ans, appréciera cette méprise. Ce qui est plus étonnant, c'est que les chefs politiques de l'Occident, les plus puissants et adulés, aient ignoré, dans leurs pourparlers et tactiques, ce que c'est que le communisme et en quoi il se trouve chez lui dans le climat des derniers siècles.

1. *Dialectique de la nature*, pp.127-129.

2. *Ibid.*, p.132. — En quoi consiste précisément ce nihilisme, nous l'avons expliqué dans *Notre critique du communisme est-elle bien fondée ?*, Québec, Les Presses Universitaires Laval.

De la philosophie grecque la plus primitive, nous est parvenu un adage qui en cette conjoncture se vérifie de nous-mêmes : *Intus existens prohibet extraneum*. Nous avons en commun avec les marxistes tant d'idées touchant mais surtout évitant les questions fondamentales, tant de présupposés, que nous en sommes de mauvais juges en notre propre cause.

On ne peut plus faire appel publiquement à la loi naturelle. Et la raison en est plutôt évidente. Car cette loi, qui doit être la norme de toutes nos lois humaines, se définit précisément comme une participation de la loi éternelle qui est Dieu.¹ Certes, la recon-

1. Il y a pourtant, ci et là, des hommes qui s'en rendent compte. Ainsi M. ROBERT B. ANDERSON, secrétaire de la Marine américaine, dans une conférence à la Baylor University (Waco, Texas) en octobre dernier, sur la Constitution des États-Unis, rappelait à son auditoire : "The notion of individual liberty is written large in almost every legal code as far back as Solon, and perhaps even before him. Moreover, the concept of justice as the proper moral objective of the law also appears at a very early date . . . The failure of the law to secure the proper measure of freedom and justice to the people stemmed in a large measure not from its purpose but from its interpretation and enforcement. Legislators can deal in principles, but courts and prosecutors must deal in facts and cases. Because law is administered by human beings, its application in each instance is affected both by the conception and the capacity of those individuals charged with its administration. Unless their interpretations of the law are based upon something more than their own subjective notions of justice and right, the application of the law may become something entirely different from its written intent. If man is to judge himself competently, the standards he applies to his conduct must of necessity be beyond his power to modify or define. If man has the power to define what his standards are, then they almost inevitably become what he wills them to be. Thus through man's infinite capacity for rationalization, many lies may seem to be truth, deceit may wear the cloak of honor, oppression may be practiced in the name of justice. This, to me, is the great ethical error of materialism, humanism and all other systems of philosophy which do not recognize the independent existence of absolute moral and spiritual values . . . Written professions of intent cannot be translated into uniformity of meaning unless there is lodged in the public conscience a clear understanding of the deeper values upon which those professions depend for their substance and worth. These values are spiritual and absolute, rather than material and relative . . . quite above and beyond the sphere of human development. It is for man to perceive these values as the lasting, immutable works of his God. He must not conceive them as the property of his own mind, to be twisted and distorted to suit the demands of expediency. The indispensable basis for any law that would secure justice and freedom and equality is its identity, both in inception and in execution, with the principles of Christian conduct . . . [The] Declaration of Independence [says]: 'We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights, that among these are life, liberty and the pursuit of happiness ! . . . Thus we assert our conviction of the divine source of a set of absolute spiritual values, and with it we express a conviction that these values must not be subverted by any man . . . These basic rights and values are repeated and expanded in our Constitution. But the Constitution is not an arrogant assumption that the people's government or even the people will always be right, will always act in accordance with the moral law. This document recognizing the danger of concentrated authority, safeguards these values even further by diffusing the power of those in whose hands it is entrusted. The structure of our government is ample proof of the very real concern our Founding Fathers had over the possibility of a tyranny by the majority.' 'The greatest good for the greatest number' is ethically sound only insofar as it is consonant with 'The least

naissance publique de la loi naturelle n'aura pas pour conséquence automatique l'observation de cette loi — l'histoire est là pour le prouver, l'expérience individuelle comme celle des nations. Mais autre chose est de reconnaître que nous n'observons pas une loi connue comme devant être gardée, autre chose de prétendre qu'il n'y a nulle loi immuable et commune, et d'agir comme si elle n'existait pas. Par cette dernière attitude, nous instituons la barbarie la plus universelle qui soit. Les barbares, en effet, se définissent comme des gens qui ne vivent pas sous des lois. Or les barbares de l'antiquité n'ont jamais nié la loi naturelle dans toute sa généralité. L'homme, pour ce faire, et devenir le *pessimus omnium animalium* ¹ dans une mesure aussi draconienne, devait attendre les siècles de lumière.

CHARLES DE KONINCK.

harm to the least number . . . ' [...] There is no essential magic in [the construction of the U.S. Constitution] which preserves it inviolable against the corrosion of false doctrine or careless thinking . . . It is only from the knowledge and appreciation of the deep roots of their vital heritage of political freedom that the people of a society are able to derive the wisdom needed to safeguard it for those who come after them " (Paroles rapportées dans *Time Magazine*, le 26 octobre 1953).

1. S. THOMAS, *In I Politic.*, lect.1.

The Marxist "Contradiction Within the Very Essence of Things" and the Notion of *potentia simul contradictionis*

One of the most significant features of the Marxist approach to the phenomena of nature is the strangely unqualified assertion of a "contradiction *within the very essence of things*." ¹ This basic principle of dialectical materialism is in turn extensively applied, in the Marxist scheme of history, to the study of social life and its necessary evolution. The affirmation that "development," both natural and historical, "is the 'struggle' of opposites" ² runs like an unbroken thread through the whole intricate fabric of Marxist materialism. According to the late Joseph Stalin, the dialectical method, as distinguished from Metaphysics, holds "that the process of development from the lower to the higher takes place not as a harmonious unfolding of phenomena, but as a disclosure of the contradictions inherent in things and phenomena, as a 'struggle' of opposite tendencies which operate on the basis of these contradictions." ³

It is not enough to see that the unqualified assertion of a "contradiction *within the very essence of things*" is false; since it is a notion that is fundamental in the teaching of Marx and his disciples and so freely taken for granted by so many, we must also account for the reason why such a statement can take on the appearance of truth.

As it stands, this assertion is false, but may refer to a truth which it was not meant to convey — a truth that should help us to understand how the mind can be led to construct such a phrase.

Whereas a thing cannot be and not be at the same time and in the same respect, may it not be possible to find a contradiction within things inasmuch as they are in potency to be or not to be? Our reply to this question will be based on an examination of the Aristotelian notion of *potentia simul contradictionis*.⁴ In this way, it is hoped that

1. "'In its proper meaning,' LENIN says, 'dialectics is the study of the contradiction *within the very essence of things*.'" (JOSEPH STALIN, *Dialectical and Historical Materialism*, chapter IV of the *History of the Communist Party of the Soviet Union* (Moscow 1939), published separately in the *Little Lenin Library*, Vol.25, Intern. Publishers, N. Y., 1940, p.11. The reference to LENIN is *Philosophical Notebooks*, Russian edition, p.263.

2. LENIN, *Materialism and Empirio-Criticism*, in *Selected Works*, Vol.XI, pp.81-82, International Publishers, New York, quoted by JOSEPH STALIN in the work mentioned above, p.11.

3. JOSEPH STALIN, *op. cit.*, p.11. (in the *Little Lenin Library*, Vol.25, Intern. Publishers, N. Y., 1940).

4. ST. THOMAS, *In IX Metaph.*, lect.9, (edit. Cathala) nn.1868-1870.

a partial explanation may be given for the false teaching that nature actually develops through the opposition of contradictory forces.

In order to understand the nature and reality of *potentia simul contradictionis*, we must consider the primary meanings of the word 'potency' (*δύναμις*) :

'Potency' means : [1] a source of movement or change, which is in another thing than the thing moved or in the same thing *qua* other ; e.g. the art of building is a potency which is not in the thing built, while the art of healing, which is a potency, may be in the man healed, but not in him *qua* healed. 'Potency' then means the source, in general, of change or movement in another thing or in the same thing *qua* other, and also [2] the source of a thing's being moved by another thing or by itself *qua* other. For in virtue of that principle, in virtue of which a patient suffers anything, we call it 'capable' of suffering ; and this we do sometimes if it suffers anything at all, sometimes not in respect of everything it suffers, but only if it suffers a change for the better. [3] The capacity of performing this well or according to intention ; for sometimes we say of those who merely can walk or speak but not well or not as they intend, that they cannot speak or walk. So too in the case of passivity. [4] The states in virtue of which things are absolutely impassive or unchangeable, or not easily changed for the worse, are called potencies ; for things are broken and crushed and bent and in general destroyed not by having a potency but by not having one and by lacking something, and things are impassive with respect to such processes if they are scarcely and slightly affected by them, because of a 'potency' and because they 'can' do something and are in some positive state.¹

A further distinction is made between an active potency that is rational and one that is irrational.² The first thing to be noted in this division is that an irrational active potency is determined to act in the presence of its object, provided that it is not impeded either by some indisposition in the subject or by some exterior obstacle ; fire, for example, always acts upon a suitably combustible object. But the active potency that is rational is not determined in this way ; it is not necessary, for instance, that a builder actually engage in building whenever appropriate materials are to hand. The reason for this difference is that an irrational active potency does not extend to contrary effects. And since in reality contraries cannot exist simultaneously in the same subject, the irrational cause must be determined to one or the other ; for without such a naturally held determination it would not act at all. But a rational active potency is not determined to one or the other of contrary effects. If it were necessary that a cause of this kind act whenever possible, it would simultaneously produce the contrary effects to which it may extend — something

1. *Metaph.* V, ch.12, 1019 a 15-37.

2. *Ibid.*

that is impossible. Briefly, the natural or irrational agent is determined *ad unum* in the manner of nature, while a rational agent *qua* rational is at liberty to determine itself.

But what is the meaning of the expression *determinatum ad unum* as it applies to natural agents? And why is it that rational potencies are not determined in this way?

In the first place our attention must be drawn to the fact that the form which is in the mind differs from the form which is in things and in each case the mode of receiving and of informing is different. For the intentional form is received in the mind according to the mode of knowledge, in which case the union of known and knower is not subjective but objective. The knowledge of one contrary does not destroy the knowledge of the other but is rather an aid to know either. In one intentional species, contraries are, in a way, grouped together, one being known through the other; just as the species of health which is in the intellect is a means of knowing both health and sickness.¹ In the same way, God knows evil through the form of good which is its contrary.²

But the form which is received in things is for the *esse* of the whole; and since the being of one contrary is removed by the being of the other, it follows that they cannot be together in the same subject. If they were, the whole would have *esse* and *non-esse* at the same time through each form and its contrary. In other words, the *being* of one contrary is incompatible with the *being* of the other, but the *knowledge* of one is not opposed to the knowledge of the other. Contraries are opposed in physical reality but not in the mind.³

This, of course, is not a sufficient explanation of the active indetermination of the rational potency to opposites. The indifference of this potency or power refers not only to the order of knowledge but also to the order of action. In fact, when we speak of a *potentia ad utrumlibet*, what is primarily signified is the power of acting with freedom — and the will is the subject of this liberty. A brief consideration of the freedom of the will should bring out the actively indeterminate character of the rational potency. The meaning of the expression *potentia simul contradictionis* will then be clarified before it is applied in another way to the real passive potency.

1. "Haec autem forma quae est in anima, differt a forma, quae est in materia. Nam contrariorum formae in materia sunt diversae et contrariae, in anima autem est quodammodo una species contrariorum . . . Sanitas autem, quae est in anima, est quaedam ratio, per quam cognoscitur sanitas et infirmitas" (ST. THOMAS, *In VII Metaph.*, lect.6, n.1405).

2. "Sic autem est cognoscibile unumquodque, secundum quod est. Unde, cum hoc sit esse mali, quod est privatio boni, per hoc ipsum quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala; sicut per lucem cognoscuntur tenebrae" (ST. THOMAS, *Ia Pars*, q.14, a.10).

3. "Esse autem unius contrarii tollitur per esse alterius; sed cognitio unius oppositi non tollitur per cognitionem alterius, sed magis juvatur. Unde formae oppositorum in anima non sunt oppositae" (ST. THOMAS, *In VII Metaph.*, lect.6, n.1405).

"Radix libertatis sicut subjectum est voluntas, sed sicut causa est ratio."¹ The internal root of freedom is to be sought in the indifference of the judgment that moves the will objectively, for the will follows upon intellectual knowledge according to the axiom "*nil volitum quin praecognitum*." Since the will follows the intellect, the judgment of the intellect that this or that is to be done or that the will must act or not act cannot be determined *ad unum*. If it were, the will would not be able to command the intellect to substitute one judgment for another opposed to it. To say that the will is free, then, means that it can accept or refuse the judgment of the intellect, which moves the will in the order of specification by presenting to the will its object.

Actually, there are two kinds of freedom involved in the acts of the will: One belongs to the order of specification and therefore concerns the object, while the other belongs to the order of exercise and concerns the agent. (a) In the order of specification, the will is free with regard to the particular, limited good presented to it by the intellect. The will can reject the judgment of the intellect that this good is to be pursued and accept a substituted judgment that it has commanded the intellect to form, viz. that this other good is to be sought. And since what is evil can be presented as a good in certain respects, the will, through the indifference of the practical judgment of the intellect and its own power over this judgment, is the *potentia factiva contrariorum*; in itself it is not determined to one or the other of these contraries. (b) The second kind of freedom, which belongs to the order of exercise, concerns the agent and not the object, for it is the agent who decides whether to act or not when an object has been presented. This freedom is none other than the liberty of contradiction. The will is not only free to accept or refuse an object presented as an end in the order of specification but is also free to suspend its very act of willing. In other words, the will can accept or refuse a judgment to do this or that, but can also accept or refuse a judgment to act or not to act. There is a freedom of contrariety with regard to the objects willed and a freedom of contradiction with regard to the act of willing, itself.

It should be recalled that the expression "rational potency" applies to both the intellect and the will in so far as the judgment of the practical intellect is indifferent and the act of the will free. A doctor can, by his art, induce health or sickness, which are contraries; and he can apply his art or not, which are contradictories. And although the art of medicine is for the sake of health, choice must intervene in order that the art as well as the will to use the art be determined to an effect; for the will and the intellect are, in themselves, indifferent with regard to the effects in their power.

1. ST. THOMAS, *Ia IIae*, q.17, a.1, ad 2.

A rational potency, then, belongs to an agent that operates with reason and choice ; choice being that free act of the will through which the indifferent judgment of the practical intellect becomes determined in the order of exercise.¹ The root of the actively indeterminate character of this potency is found in the very nature of the intellect, which is not prevented from knowing one thing by knowing another. But knowledge is a power or a principle of action or motion, from the fact that one has knowledge of something to be made or done and acts in accordance with this knowledge. Then if by the same intentional form or by the same exemplar, opposite things can be known, it follows that they have one and the same principle. The likeness of this principle is found in each of the opposite effects that can proceed from it, as these effects are actually produced. This is what distinguishes the rational agent from the irrational ; the form by which the natural agent operates is not an intentional form but a form in nature. Since it is impossible for contrary forms to be at once in the same proximate subject, the natural agent cannot produce effects that are formally opposed ; the likeness of the active irrational potency will be found in only one effect, according as this kind of cause is determined by its form to produce something similar to itself.²

Quite differently, however, is the *potentia simul contradictionis* verified in nature as distinct from mind. The first thing to be emphasized here is the indetermination of the natural subject ; while under one form it remains in potency to an infinity of others. Similar to the intellect, whose capacity to know is not exhausted when it has received one intentional form, matter's potentiality to form is not exhausted by the form it may actually have. The difference between the intellect, as that which receives intentional forms, and matter, as the subject of natural forms, lies in the fact that the union of knower and known is objective, while the union of matter and form is subjective.³ This means that in the immaterial reception of a form the intellect does not become entitatively the thing which is known through this form ; neither the intellect nor the known object loses its identity — in the act of knowledge neither is suppressed. That which is known through the intentional union remains another object and is not taken into the

1. "Necesse est, praeter potentiam rationalem, quae est communis ad duo contraria, poni aliquid, quod appropriet eam ad alterum faciendum ad hoc quod exeat in actum. Hoc autem est appetitus aut prohaeresis, . . . idest electio quae pertinet ad rationem." (ST. THOMAS, *In IX Metaph.*, lect.4, n.1820) ; "Potentia rationalis est, quae cum ratione et electione operatur" (CAJETAN, *In II Periherm.*, lect.11, n.4).

2. "Manifestum est igitur quod potentiae rationales contrarium faciunt potentiis irrationalibus ; quia potentia rationalis facit opposita, non autem potentia irrationalis, sed unum tantum. Et hoc ideo est, quia unum principium oppositorum continetur in ratione scientiali, ut dictum est" (ST. THOMAS, *In IX Metaph.*, lect.2, n.1793).

3. Cf. P.-E. DROUIN, *L'Entitatif et l'intentionnel*, in *Laval théologique et philosophique*, Vol.VI, n.2, Québec, 1950.

intellect entitatively or subjectively. But when matter receives a form there results a third thing which is the composite of both in the entitative order. And since form confers first act upon the subject (matter) which receives it, and upon the resulting composite, it is impossible that matter be simultaneously the subject of contrary forms. But if matter cannot simultaneously have contrary forms, it still has a similarity to the intellect in that it can be the subject of contraries successively. In other words, just as the root of active indetermination is the capacity of the intellect to know opposites through one form, the root of passive indetermination is the capacity of matter to be the subject of opposite forms. And because the presence of one form is simultaneous with the privation of the opposite form, matter is at the same time a potency to *esse* and to *non-esse*. In order to manifest this potentiality to opposites a further proportion can be seen between the will's freedom of contradiction and the appetite of matter in the entitative order.

It has been explained that liberty of contradiction stems from the power of the will to accept or refuse the judgment of the intellect to act or not to act, and that this dominative power arises from the fact that the judgment is not determined *ad unum*. If the judgment of the intellect were absolutely determined, as the judgment of the instinct in the brute, the will would not be free but bound by this judgment. In a similar way, if the natural form actualized its subject absolutely, there would be no real potency in matter for another form; the potency of matter to another form would be nullified.¹

Accordingly, there are two things to be considered in order to understand how matter is a *potentia simul contradictionis*: First, the fact that matter is at the same time a subject of form and of the privation of all the forms which are in it potentially; secondly, that the form which is actually present is not wholly and necessarily determined to the subject. If matter is to be a real potency to being and to non-being, it must at least be possible for the forms which are in it potentially to be realized in it in act. And this is possible only if the form which it has at any time is exceeded by the indetermination of the subject. For if the natural form were necessary, its non-existence would be impossible; we could no longer call matter a *potentia ad esse et non esse* and the term 'privation' would be devoid

1. "Unde dicendum est quod possibilitas materiae ad utrumque, si communiter loquamur, non est sufficiens ratio contingentiae, nisi etiam addatur ex parte potentiae activae quod non sit omnino determinata ad unum; alioquin si ita sit determinata ad unum quod impediri non potest, consequens est quod ex necessitate reducat in actum potentiam passivam eodem modo" (ST. THOMAS, *In I Periherm.*, lect.14, n.9). — In the case of an agent that is perfectly determined, the form by which the agent operates is necessary. The lack of perfect necessity in the operations of natural agents is thus primarily due to their own lack of determination, which is rooted in the *possibile non esse* of the form in virtue of which they act.

of meaning, since the subject would not have any aptitude to be in act by a form other than the one it had.

The use of the expression *determinatum ad unum* applied to natural agents is therefore subject to qualification. The active potency in nature is not perfectly determined *ad unum*, but only for the most part. This imperfect determination comes from the contingency of the form by which the natural agent operates, the same kind of form as that which the agent is able to cause in the subject. It is because the form is not absolutely determined to exist or not to exist that there is possibility in matter. This means that the natural composite, which is what it is by its form, is not perfectly determined either, but carries within itself a potentiality for the existence of something else, which is simultaneously a potentiality for its own non-existence. In this qualified sense there is a contradiction within the very essence of material things ; for matter, which is at the same time, a potency to be and to be not the subject of this form or that, is of the essence of natural things. But this is not an actual contradiction, for it refers to a lack of determination with regard to the future, not to the present. The potency to being and to non-being is simultaneous in matter (which is the subject of both form and privation), yet it is not a potency to each in the same respect : Matter is a potency to be, in so far as it can receive another form ; it is a potency to non-being, in so far as it can lose the one that it has. The existence of the new composite and the non-existence of the old are simultaneously possible in the potentiality of the subject which is common to both. And since matter is incorruptible, this potentiality always remains.¹

But although the struggle, as it were, goes on in this way, we are not thereby justified in thinking that it is a random affair or a sequence that necessarily and inexorably leads nowhere ; that tomorrow it shall be as if it had never been. Natural causes are more successful than not and the accidents that sometimes arise from their failures, or accompany their successes, are all subordinated to the direction of a higher cause — a cause that, with perfect wisdom, reaches “ a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter ” (*Sap.*, VIII, 1).

ANDREW ROBINSON.

1. “ Sed eorum quae naturaliter quandoque sunt quandoque non sunt, eadem potentia est ad contradictoria, scilicet ad esse et non esse : quia quod aliqua quandoque sint et quandoque non sint, habent ex materia, in quantum subiicitur privationi vel formae. Sic igitur idem sequitur quod prius, scilicet quod opposita possint simul inesse eidem. In eo enim quod est generatum, remanet materia potens non esse : et ita, cum sit incorruptibile, simul erit potens esse et potens non esse ” (ST. THOMAS, *In I de Caelo et Mundo*, lect. 29, [edit. Spiazzi] n. 284).

How Pantheism Resolves the Enigma of Evil

1. Let us now consider a theory that is completely in opposition to the one that we have just analyzed. * If the theory of Dualism errs by excess (in raising Evil to the dignity of an absolute Being) that of which we are going to speak sins by defect, for it simply denies the existence of Evil in this world.

It is really a shock to common sense to hear the existence of Evil on this planet denied. But the "logic" of some philosophies is so strict that their followers feel obliged to be consistent and to affirm that Evil does not exist. Those philosophers are the Pantheists. Indeed, when we say the word "Evil," we bring to mind Contrariety. Now is a Contrariety conceivable in perfect unity, in a sphere from which all essential multiplicity has been banished? Can the Same ever be contrary to the Same? Moreover, Evil is that which opposes desire, as we have already explained in *The Philosophy of Evil*. But what idea can we form of desire in a Being who, by hypothesis, would be existing all alone? Towards what could his desire tend? Towards nonentity? But a desire for nonentity is an obvious contradiction.

Then there is this to be considered: Evil is a privation. How could this exist in a Being who, by hypothesis, exists all alone? Since he alone possesses existence, he exists only by his own strength: it is quite clear that in this case he owes absolutely nothing to others. Now, how could such a being lack any reality or perfection, which is due to him? Limitation, Spinoza affirms, can only come from outside, that is to say, through the action of another being. But, also according to Spinoza, outside of God nothing exists. Moreover, the Being who exists by virtue of his own essence, must possess being in all its fullness, and is therefore necessarily infinite. How then could such a being ever find itself affected by a privation of any kind?

Let us also note that the only reality that so exists, God, is confused by the Pantheists with universal being. Now, by principle, universal being does not admit in itself any limitation, any restriction, consequently it admits no imperfection. How then could Evil be introduced into the world?

And lastly, Evil, being a privation, involves the existence of its antithesis, the "ideal," as we have explained in the above mentioned book. Now supposing the existence of but one, single being, all

* See the article entitled *The Problem of Evil in the Theory of Dualism in Laval théologique et philosophique*, Vol.XI, 1955, n°1.

"plenitude," all ideals are inconceivable ; or rather, they blend so perfectly with this being that they are one and the same thing with it. How could this unique being lack *anything* whatever ? All reality compared to it, conceived under the form of its plenitude and its ideal, is absolutely perfect.

Whatever aspect of the problem we look at, we always arrive at the same conclusion : there is no room for Evil in pantheistic monism. That which we call " Evil " would be an illusion, a fantasy created by our imperfect faculties.

2. In order to reach the exact sense of this assertion it is good to consider the system of Spinoza, the most brilliant of the defenders of Pantheism. Whatever exists in this world comes from God, he says. It comes from God with the same necessity with which the properties of a triangle come from a triangle. That is to say, everything comes from God with mathematical, absolute necessity. It is for this reason that nothing in the world is left to chance, or to free will ; everything is rigorously determined. " Things could not be produced by God in another manner or in another order than they have been produced." ¹ To pretend the contrary is to admit that God's nature can be changed ! Indeed, the things which exist in this world are but God's " modes " (*modi*). Now God's modes are still God, but God inasmuch as He manifests Himself under a particular and limited form (" Deus, quatenus "). Therefore all our actions are, in a strict sense, " participations in the Divine nature," His " commandment." ² It is always God " who is the first and unique cause of whatever we accomplish and execute." ³ The sayings : " God is an immediate cause," " God is a mediate cause " express only a very restricted truth ; they only signify the order in which particular things come from God ⁴ : certain things come from God considered in His own nature, and others, on the contrary, come from God inasmuch as He subsists under this or that determined mode.⁵

We need only recall these ideas of spinozist metaphysics to see clearly that Evil loses any intelligible meaning in Spinoza's doctrine, that it is metaphysically impossible.

3. But the pure and simple negation of Evil is not yet the solution of the problem of Evil. We must still explain how the idea of Evil came into this world and precisely what Evil consists of.

1. *Eth.* I, 33, Cf. *Eth.* II, 49, Schol. ; *Eth.* I, 16, 29.

2. *Eth.* II, 49, Schol.

3. *Tract. Brevis.* II, c.XVIII ; *Cog. Met.* P.II, c.9, p.268.

4. *Eth.* I, 28, *Tract. Brevis*, dial.2.

5. *Eth.* I, 28 ; II, 9, Cf. P. SIWEK, S.J., *L'âme et le corps d'après Spinoza*, Paris, Alcan, 1930, pp.115-119.

Replying to this question, Spinoza notes that the origin of the idea of Evil is attached to the idea of *finality*. Men, obeying their instincts, everywhere and always seek to satisfy their desires. In order to reach their goal more easily they construct different instruments. Now when they find afterwards, in nature, certain things which permit them to satisfy their desires, they are invincibly inclined to see in them also instruments fabricated by Nature itself to help men out : their senses were made in order to permit them to see, to hear and so on ! Animals and plants have no other destiny than to nourish them, to clothe them, etc. !

Later, generalizing this idea too hurriedly, they arrive at the conclusion that all natural things are but means destined to serve them.¹ This is the origin of the notion of "Good." On the contrary, the things which far from favoring their good state, are harmful to them, receive the name of "Bad." There are, finally, things which are neither useful nor harmful to them. They are called "indifferent."² In practical life, men are little interested in these.

Good, Bad, Indifferent — are all essentially relative notions (*respective dicuntur*).³ They are the fruit of a comparison which our intelligence makes between the things which surround us and ourselves.⁴ It is for this reason that the same thing can be at the same time "good," "bad," or "indifferent." Music is good for a melancholy person, bad for one who is desolate, finally indifferent for a man who is afflicted with deafness.⁵ In the same way "the good which prohibits us from enjoying a greater good is truly an evil" ; on the contrary, "evil in relation to the Creator is a real good."⁶ All depends upon relation, upon comparison.

Things considered in themselves are neither "good" nor "bad." This is true even for God. If He is called "eminently good" (*summe bonus*), it is only because He is "useful to all" (*omnibus conducit*) insofar as He preserves them in existence.⁷ If we consider Him in His duration logically anterior to creation, He cannot be said to be "good."⁸

Those who speak of "the metaphysical Good" are just using words. For what is a metaphysical good in reality ? It is a good — they reply — in respect to "one's effort to conserve one's existence (*conatus ad suum esse conservandum*). But is this effort — objects

1. *Eth.* I, Append. (ed. cit., T.II, p.78).

2. *Eth.* IV, Praef.

3. *De Intell. Emend.* (ed. cit. p.8) ; *Cog. Met.* P.I, c.6 (ed. cit. p.247).

4. *Eth.* IV, Praef.

5. *Eth.* IV, Praef.

6. *Eth.* IV, 65.

7. *Cog. Met.* P.I, c.6 (p.247) ; P.II, c.7.

8. *Cog. Met.* P.I, c.6 (p.248).

Spinoza — distinct from the being itself? No one pretends that. It is for this reason that the relation mentioned is purely logical. It is a being of reason (*ens rationis*). But the notion of Good, founded on a being of reason, is itself a being of reason. In order to prove the contrary, the partisan of the metaphysical good would be obliged to admit that the effort to conserve existence is really distinct from the being itself. But admitting this, he leaves himself open to an infinite process. It is easy to see why. Indeed, the effort mentioned, being in this hypothesis, a real being, must be also a good, a metaphysical good. Is it good again in relation to another "effort"? This question — evidently — can be repeated *ad infinitum*.

As to metaphysical or absolute Evil, it is but too evident (*per se manifestum*) that it is a mere fiction.¹

What we have said just now — concludes Spinoza — shows us that the notions of Good and Evil represent nothing real. They are only beings of reason, or better, "beings of imagination," which means that one takes these words as if they were names of things which exist outside the imagination.² As they formally exist in the human mind which compares things one with the other, God himself cannot see them elsewhere.³

Whatever causes a good or evil to us must always have something in common with us.⁴ Because only thus can it be useful or harmful to us. A thing which is entirely different from us remains without any effect upon us.

To speak more especially of Evil let us note that it always comes to us from outside, from exterior causes.⁵ Indeed, we suffer from Evil insofar as we are a part of Nature, to the laws of which we are inexorably committed.⁶ According to these laws everyone cannot possess at the same time all the different things which he desires. And this necessarily creates envy, fear, hatred, and so forth.⁷ These are all so many evils from which humanity suffers.

What we have stated just now shows us that Evil attaches itself essentially to the first degree of knowledge, to sensitive cognition. Indeed, Evil implies the existence of multiplicity. Now multiplicity is, according to Spinoza, the fruit of our senses. In fact, it is the senses that, incapable of attaining to reality as it exists in itself, but only under the form in which it affects our material senses, cut reality into pieces, into fragments, and so make it appear multiple.

1. *Cog. Met.* P.I, c.6, p.248.

2. *Eth.* I, Append. (*ed. cit.* p.81). •

3. *Cog. Met.* P.II, c.7 (p.262).

4. *Eth.* IV, 29.

5. *Eth.* IV, Append. c.VI.

6. *Eth.* Append. c.VI.

7. *De Intell. Emend.* (*ed. cit.*, p.7).

If we rise to the second degree of knowledge — intellectual knowledge — we see that Being has no limits and that it is not multiple ; it is unique, infinite, indivisible. Nothing is lacking to this being, no Evil affects it ; it is infinitely perfect.

This is a very convenient way to finish once and for all with the problem of Evil. One corrects the notion of knowledge : one regards the Real “sub specie aeternitatis,” that is, as an “absolute Being.” Evil is no longer in the order of things but exists only in thought. Evil is no more than an “inadequate idea.”

In the sixty-fourth proposition of the IV part of the Ethics we find a succinct résumé of the spinozist doctrine on Evil. The knowledge of Evil — we read there ¹ — is a sadness of which we are conscious. Now sadness is a passage to a lesser perfection.² As this passage cannot be understood through the essence of being alone,³ it is, in a strict sense, a passion.⁴ But every passion depends on inadequate ideas.⁵ It is for this reason that the knowledge of Evil is inadequate knowledge.⁶ In a corollary to this proposition Spinoza adds as a conclusion : “It follows from this that if the human spirit had only adequate ideas, it would have no notion of Evil at all.”

This theory is, if we are to believe Spinoza, the best reconciliation of Evil with the existence of God.⁷ Indeed, the objection which “many” draw from Evil against the existence of God is resumed substantially in the following words : “If everything necessarily comes from the sovereign perfect nature of God, how are we to explain the many imperfections in Nature : the corruption of things, the repugnant odors, the deformity which provokes our nausea, confusion, evil, sin, etc. ? ”⁸

In order to solve this classical objection, certain people (an evident allusion to the Cartesians !) pretend that the qualifications of “perfect” and “imperfect,” of “good” and “evil” depend uniquely upon the will of God, to such a point that if God had willed it so, what we call “perfect” would be “imperfect,” and vice versa.⁹ This assertion — remarks Spinoza — could not be more absurd (*magnum est absurdum*). For it means that God could, according to His will, change His absolutely necessary knowledge.¹⁰

1. *Eth.* IV, 8.

2. *Eth.* III, II, Schol ; *Eth.* III, *Affect. definit.* III.

3. Cf. *Eth.* III, 6, 7.

4. Cf. *Eth.* III, def.2.

5. *Eth.* III, def.3.

6. *Eth.* III, 29.

7. *Eth.* I, Append. (*ed. cit.* p.81).

8. *Eth.* I, Append. (*ed. cit.* p.81).

9. *Eth.* I, 33, Schol.II.

10. *Eth.* I, 33, Schol.II.

This is how the objection mentioned is solved, according to Spinoza : " The perfection of things must be measured only according to their own nature and their own potency. Things are not more perfect or less perfect because they flatter the senses of men or are contrary to them ; because they are useful to human nature or are repugnant to it." ¹ Moreover the notion of " perfection " itself is equivocal. Indeed, when do we say that a work is " perfect " ? Is it not when it is finished in such a manner as to correspond exactly to the intention of its maker ? In other cases, it will be said to be " imperfect." Thus, for example, a home half-built is commonly considered as " imperfect." But let us change the hypothesis : we meet a thing whose like we have never seen before. Shall we say it is " perfect " or " imperfect " ? How answer this question ? Would we not first need to know the intention of its maker ?

This primitive idea of " perfection " — continues Spinoza — has undergone with time a remarkable evolution. When men began to form universal ideas, they began to invent the exemplary causes of things to be built (houses, towers and so on). The things that they saw approached most nearly to these models, they called " perfect " ; the things that fell short of them, " imperfect," and this without any preoccupation with the true intention of the artisan. Later they extended this manner of thinking to all things in Nature.²

We understand at the same time in what sense Evil is " a privation of good." ³ It is said of Evil in respect to the " model " to the abstract " definition " of a thing.⁴

We now see clearly — concludes Spinoza — what we must think about the objection against God, drawn from the existence of " imperfection," of " Evil." Evil is the illegitimate fruit of the knowledge of the " first degree " : sense knowledge and knowledge of universals. It is a partial idea of reality, an " inadequate idea." If anything in Nature appears to us to be ridiculous, absurd or bad, it is only because we know it only partially (*ex parte*) ; and because we ignore the order of Nature and its fundamental unity almost entirely ; we want everything to follow the order of our reason."⁵ In respect to universal Nature, by its Laws nothing is imperfect, nothing is bad,⁶ since all is the natural consequence of the universal order which eternally

1. *Eth.* I, Append. (*ed. cit.* p.81).

2. *Eth.* IV, Praef.

3. *Princ. Phil. Cartes.* P.I. prop.13 (*ed. cit.* p. 171) ; *Epist.* XIX (*ed. cit.* p.88) ; *Epist.* XXIII (*ed. cit.* p.147) ; *Eth.* IV, Praef.

4. *Epist.* XIX (*ed. cit.* p.91).

5. *Tract. Polit.* c.II, 18 (*ed. cit.* p.282).

6. *Ibid.* See *Epist.* XIX (*ed. cit.* p.88) : For God Evil does not exist at all because " He does not know things abstractively . . . " See also *Cog. Met.* P.II, c.VII (*ed. cit.* pp.262-263).

emanates from God. Whoever has grasped this great truth will enjoy an imperturbable peace (*animum omnimode quietum reddit*).¹

This solution was severely judged by Leibniz. "Spinoza imagines," he said, "that at the moment man learns that events are the product of necessity, his spirit will be wonderfully fortified. Does he think then that by this constraint he will make the heart of the sufferer happier? Will man feel his evils less?"²

Leibniz exaggerates a little. In our opinion, it is undeniable that it is some consolation for an afflicted person to be able to say, "the sorrow that has come to me was necessary; it was inevitable." This very often cuts short the overflowing regret and remorse, so apt to preserve and to increase that pain. Today psychiatrists state this principle: "better a definite evil than a perpetual fear." A consolation, let us notice, that does not ignore the theistic doctrine, except by adaptations and extenuations. Indeed, except in very rare cases, in which God works immediately upon the course of events to cause a miracle ("extraordinary Providence"), He only governs the world through the medium of natural laws. Now these laws follow a physical necessity; only a miracle can alter their effects. The greater force must of necessity prevail over the lesser. And one might say with regard to this (but without any suggestion of disrespect) that in purely earthly events, God is usually on the side of the strongest.

Of course, if God acts thus, it could not be from love of force, but for the sake of His rational creatures. The order of nature must be such that man is constantly urged towards his eternal destiny: this order itself should help him on the way, as we have shown in our book mentioned before.

If we believed Spinoza, God would act thus for the simple reason that He could not do otherwise. God Himself would be subjected to necessity and, as it were, enveloped in an atmosphere of fatalism. Man also submits without knowing exactly why he should suffer.

This theory of Spinoza about Evil is, it is clearly evident, an a priori construction. It is obviously impregnated with the spirit of a pantheistic system of which it is merely a conclusion. To show the inanity of this, it is sufficient to criticize Pantheism itself. That we have done in our previous works on Spinoza.

We will make only one observation on this subject. According to Spinoza, Evil only works on the surface of being; it is no more than a product of our mind's inadequate ideas. However, Spinoza recognizes that these inadequate ideas "flow (from God) with the same necessity as the adequate"; they force themselves on us because of our nature; and even when we think of reality in terms of adequate

1. *Eth.* II, 49, Schol.

2. *Réfutation inédite de Spinoza.*

ideas, the inadequate ones remain in us.¹ We can never be entirely free of them. The necessity that causes us suffering does not exist only on the surface of our being, it is much more profound. It comes from Being as such, which for Spinoza, is God. It is then definitely God who causes Evil. There is only one more step to take to sink into the blackest pessimism: Being itself lacks harmony, plenitude and perfection.

Nothing is more instructive than the correspondence between Spinoza and Henry Oldenburg, the secretary of "the Royal Society." The latter wrote to Spinoza: If all is determined for us in our actions, even the least details, we should not be punished for them; because we are then entirely inculpable.² Spinoza replies in substance: Men are not inculpable in their actions. And this precisely because they are in God's hands as clay is in the potter's hands, who makes from it either vases of honor or of dishonor. Yet one cannot say to the potter: why do you make me so?³

Oldenburg, far from being satisfied with this reply, was profoundly scandalized by it, and energetically maintained his first point of view.⁴ In his counter-reply Spinoza was obliged to modify his expressions somewhat, but he persisted in maintaining the fundamental point of his doctrine. The circle — he says — should not complain because God refused it the properties of the sphere, nor should the horse complain of being born a horse rather than a man! It is the same with man. Nobody must ever complain of having received from God a feeble body or an indolent spirit, and of being thus deprived forever of happiness, of true knowledge of God and his love. He who, bitten by a mad dog himself becomes mad, commits no moral fault by this. Nevertheless he is justly killed.⁵

These terrible words show how superficial and illusory was the solution of the problem of evil in Spinoza's philosophy. Wishing to deny purely and simply the reality of Evil, he only turned it into tragedy and despair.

Spinoza was quite right in saying that the notion of Good is "relative." Indeed, the Good bears an essential relation to "desire,"⁶

1. *Eth.* II, 36 (*ed. cit.* p.117).

2. *Epist.* LXXXIX.

3. *Epist.* LXXV (*ed. cit.* p.312) — See also *Epist.* XIX, XXI, XLIII (*ed. cit.* pp.86-94; 126-133; 219-226; 325-330); *Eth.* II, 49, Schol. (*ed. cit.* II, pp.131-136).

4. *Epist.* LXXVII (*ed. cit.* p.325).

5. *Epist.* LXXVIII (*ed. cit.* pp.326-327).

6. *The Philosophy of Evil.* New York: Ronald, 1951, Part I.

This book was designed not only "for students who pursue the study of philosophy" but also for "pastors, educators" and all those who are "tortured by the ever-recurring problem of Evil." For this reason the author has "exerted every effort to write as clearly as possible and to avoid technical terminology" (*Ibid.* Pref. p.VI).

In the manuscript of *The Philosophy of Evil*, there was a long treatise on "God and Evil." But my publisher suggested to me to omit for the time being this treatise, because

either "elicited" or "natural." This is so true that if it so happened that all "desire" (will) disappeared from the world, the notion of Good would lose any intelligible meaning. But this hypothesis is absurd. Because God would always remain. And in respect to His Will — which is also a kind of "desire" — His Being would be "good."

Spinoza supposes that Good always bears a relation to the desire of another being to whom it could serve as a "means." We have explained in another book "that this is not true. Good is principally with regard to the immanent "desire" of the being himself. The integrity of its organs, for example, would be a real "good" for the organism, even if we suppose that this organism exists completely alone in the world.

PAUL SIWEK, S.J.

— he said — it could hardly be read by those for whom the book was destined. So I left it with the express intention of publishing it as a separate book. It will be destined for scholars only.

Notwithstanding this important omission *The Philosophy of Evil* was received exceedingly well by many competent scholars. Many of them (Rev. Charles A. Hart, Rev. John Jolin, and so on) have written extremely kind letters to the author. Others have published fattery reviews in different periodicals: *Xaverian Review* (Sept. 1951), *The School of Philosophy* (The Catholic University of America, *Philosophical Abstracts* [Fall 1952]), *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 38/1954, *Rivista Portuguesa de Filosofia* (Aug. 1952), *Antonianum* (Rome) (XXVI, 1951), *Modern Schoolman* (Nov. 1951), *Eroteria* (Oct. 1951), *Journal of Philosophy* (April 15, 1954), *Thought* (March 1952) and many others.

There appeared only one criticism seriously opposed to the above mentioned book, but personal animosity of the author (W.N. CLARKE in *Theol. Studies*) was so obvious that I considered it useless to take into consideration his observations.

“Similitudo Amoris”

It is somewhat disconcerting that modern Thomists, when discussing their own doctrine with reference to generalized existentialism (that of Kierkegaard was largely confined to the moral order), pay so little attention to the teaching of Aristotle and St. Thomas on the nature of the good. Fleeting generalities on the good as convertible with being are not enough. Insufficient emphasis is placed on the fact that “bonum est in rebus,” that appetite is essential to the definition of the good ;¹ that the good, as a cause, “is prior to being, as is the end to the form”² and that the transcendental good is not coextensive with “the good that divides being.”³

Very much to the point is the Aristotelian doctrine on nature’s action for an end, which means that all natures are pressed to act, or to be acted upon, under the attraction of the good. The denial of this, as St. Thomas shows,⁴ at once leads to an absolute necessity “ex causis prioribus in esse,” obliterates the distinction between “ens per se” and “ens per accidens” in favour of the latter, and thus turns to complete irrationality.

Now, if every nature (as defined in *Physics*, II, chap. 1, 192 b 20 and chap. 8, 199 b 28) acts for an end, there must be natural appetite in each and all, even in the passive principle.⁵ This implies a similitude, a likeness, in the appetite, to the good desired. It is in virtue of this likeness that the good, toward which things tend as to that “for the sake of which” they are, act and are acted upon, is already present in them by its weight. This likeness, this “similitudo ratio amoris,” defined by the appetite as ordered to the good,⁶ has a greater compass than the similitude by reason of which the known is in the knower, since appetite is more common than the power of knowledge. It is by reason of the latter that the soul is said to be intentionally all things : the sensitive powers extending to all that is sensible, and the intellect to all things.⁷ In such a way the perfection of the entire universe can exist in one of its parts, viz. in the intellectual creatures.⁸

1. *Q. D. de Veritate*, q.21, a.1.

2. *Ia Pars*, q.5, a.2, ad 2.

3. *De Veritate*, q.21, a.2.

4. *In II Phys.*, lect. 12ff.

5. *Phys.*, I, ch.9, 192 a 16 ; II, ch.1, 193 a 9.

6. *Ia IIae* q.27, a.6.

7. *De Anima* III, c.8, 431 b 20.

8. *De Veritate*, q.2, a.2, c.

Leibniz, in his *Monadology* and in his *Principles of Nature and of Grace*¹ ascribed such an objective representation of the entire universe — the likeness of the whole in each of its parts — severally to the monads or "simple substances" which he believed were the final components of existing beings. In each monad with its infinite series of changes unrolling from its own inner dynamism, "the present is big with the future, the future might be read in the past, the distant is expressed in the near," while continually the sum total of their individually mirrored aspects of the universe reflects the whole from every point of view.²

Lest our critique be purely negative we must, in rejecting Leibniz's view, be careful to distinguish cognitive similitude and *similitudo ratio amoris*. If we based our judgment on the former, it would be quite wrong to say that the whole universe is present within each one of its parts; but if we have in mind the latter kind of likeness, then it is true that the good of the entire universe is present, somehow, namely *per modum ponderis*, within each and all of its parts — whether corruptible or incorruptible, rational or irrational, even within what is only *potentia ens* — in each according to its kind and mode. In point of fact, every part of the universe, even the humblest and farthest removed from the One Who is goodness *per essentiam*, tends naturally and more intensely towards the good of its genus, of its kind, and last, *ordine naturae*, towards what is exclusively its own.

If there were not in all things such a likeness of the appetitive order, it would be false to say that "unaquaeque pars diligit totum plus quam se [...] et multo magis habet naturalem inclinationem unumquodque in id quod est bonum universale simpliciter."³

MARY ST. MICHAEL, O.S.U.

1. LEIBNIZ, *The Monadology and other Philosophical Writings*, trans. ROBERT LATTA (2nd impression: Oxford University Press, 1925). See *Monadology*. nn. 1-13; *Principles of Nature and of Grace*, nn. 1-9.

2. *Principles of Nature and of Grace*, n. 13.

3. *Ia Pars*, q.60, a.5, ad 1, 3.

Ouvrages reçus à la Rédaction

Analecta Gregoriana. Cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita. Volume LXVII — Series Facultatis Philosophicae — Section A (n° 6). *Studi filosofici intorno all "Esistenza", al mondo, al trascendente.* Relazioni lette nella Sezione di Filosofia del Congresso Internazionale per il IV Centenario della Pontificia Università Gregoriana, 14-16 ottobre 1953. Apud Aedes Universitatis Gregorianae, Romae, 1954. (Un volume broché (16 × 25 cm), de 351 pages.

AUBERT, JEAN-MARIE. **Le Droit romain dans l'œuvre de saint Thomas.** Préface de Gabriel Le Bras. Un volume broché (16 × 25 cm) de 164 pages. Collection thomiste, n° XXX. Librairie philosophique J. Vrin, 6, place de la Sorbonne, Paris (V^e), France, 1955.

BARBOTIN, EDMOND. **La Théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste.** Un volume broché (16 × 24 cm) de 312 pages. 8^e volume de la série « ARISTOTE, traductions et études », collection publiée par l'Institut supérieur de Philosophie de l'université de Louvain. — Publications universitaires de Louvain, 2, place Cardinal-Mercier, Louvain, Belgique, 1954.

BENGOCHEA, JUAN ZARAGUETA. **Filosofía y vida.** Preambulos e índices de la obra en tres volúmenes. Edita por el consejo superior de investigaciones científicas, Madrid, 1954. Une brochure (17 × 24 cm) de 78 pages.

BLONDEL, MAURIZIO. **Esigenze filosofiche del Cristianesimo.** Traduzione di Guido Gherzi. Un volume broché (16 × 23 cm) de 351 pages. Edizioni di Teoresi, Messina, 1954.

BOROWICZ, SAC. ANTONIO. **De inspirationibus in vita ascetica, secundum P. Gasparem Druzicki, S.J.** Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae. Une brochure (17 × 24 cm) de 43 pages. Romae, 1955.

BOWE, GABRIEL, O.P., S.T.L., M.A. **The Origin of Political Authority.** An Essay in Catholic Political Philosophy. Clonmore & Reynolds Ltd., 29 Kildare Street, Dublin, 1955. Un volume relié (14 × 22 cm) de 102 pages.

CASAS, MANUEL GONZALO. **Introducción a la Filosofía.** Facultad de Filosofía y Letras — Instituto de Filosofía — Serie Didáctica, 5. Un volume broché (16 × 23 cm) de 357 pages. Ministerio de Educación de la Nación, Universidad Nacional de Tucumán, 1954.

CASCANTE, D^r JUAN M., Pbro. **El culto debido a María.** Razón de ser características. Un volume broché (12 × 17 cm) de 259 pages. Editorial La Hormiga de Oro, S.A. — Avenida de la Puerta del Ángel, 3 y 5, Barcelona, 1954.

- CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI UMANISTICI. **Retorica e Barocco.** Atti del III Congresso Internazionale di Studi Umanistici — Venezia 15-18 giugno 1954, a cura di Enrico Castelli. Un volume broché (17 × 24 cm) de 280 pages. Fratelli Bocca Editori, Roma, 1955.
- D'AMICO, Pbro. ROBERTO E., S.D.B. **Armonia y conveniencia entre la naturaleza y la gracia en el pensamiento de San Francisco de Sales.** Humanismo sobrenatural. Pontificum Athenaeum Salesianum — Facultas Theologica — Theses ad Lauream n° 6. Disertación Doctoral. Rosario — Editorial "Apis", 1952. Une brochure (15 × 20 cm) de 195 pages.
- DE MELO, CARLOS MERCES, S.J. **The Recruitment and Formation of the Native Clergy in India.** (16th-19th century). An historico-canonical Study. Un volume broché (16 × 23 cm) de 358 pages. Agencia Geral do Ultramar, Lisboa, 1955.
- DURRWELL, F. X., C.S.S.R. **La Résurrection de Jésus, Mystère de salut.** Étude biblique. Deuxième édition, revue et augmentée. Un volume broché (15 × 23 cm) de 431 pages. Éditions Xavier Mappus, Le Puy-Paris, France, 1954.
- GIRARDI, GIULIO, S.D.B. **Metafisica della causa esemplare in San Tommaso D'Aquino.** Estratto dalla Dissertazione di Laurea. Une brochure (17 × 24 cm) de 108 pages. Pontificum Athenaeum Salesianum — Facultas Philosophica. Theses ad Lauream, n° 20. Scuola Grafica Salesiana, Torino, 1954.
- GRÉGOIRE, FRANZ. **L'Attitude hégélienne devant l'existence.** Une brochure (16 × 24 cm) de 232 pages. Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie de l'université de Louvain, 2, place Cardinal-Mercier, Louvain, Belgique, 1953.
- JOHANN, ROBERT O., S.J. **The Meaning of Love.** An Essay towards a Metaphysics of Intersubjectivity. Un volume relié (14 × 22 cm) de 133 pages. The Newman Press, Westminster, Maryland, U.S.A., 1955.
- LORIAUX, R., S.J. **L'Être et la forme selon Platon.** Essai sur la dialectique platonicienne. Un volume broché (15 × 23 cm) de 227 pages. Collection *Museum Lessianum* — Section philosophique n° 39. Éditeurs : Desclée de Brouwer, 22, quai au Bois, Bruges, Belgique, 1955.
- MIKKOLA, EINO, VON. **Isokrates.** Seine Anschauungen im lichte Seiner Schriften. Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Sarja — Se. Bnde — Tom. 89. Un volume broché (16 × 24 cm) de 347 pages. Helsinki, 1954.
- REGATILLO, E. F. et ZALBA, M., S.I. Universitatis Pontificiae Comillensis et Facultatis Theologiae Oniensis Professores. **De Statibus Particularibus.** Tractatus. Un volume relié (13 × 20 cm) de 267 pages. Editorial "Sal Terrae", Apartado 77, Santander, 1954.
- RODRIGO, LUCIUS, S.I. **Praelectiones Theologico-Morales Comillenses.** Tomus III — Tractatus de conscientia morali. Pars Prior — Theoria

generalis de conscientia morali. Un volume broché (17 × 25 cm) de 571 pages. Editorialis "Sal Terrae", Apartado 77, Santander, 1954.

ST. THOMAS AQUINAS. **Exposition of the Posterior Analytics of Aristotle** (transl. by Pierre Conway, o.p.). Un volume broché (22 × 28 cm) de 450 pages. La Librairie philosophique M. Doyon, 1215-1223, chemin Sainte-Foy, Québec 6, Canada, 1956.

SIMARD, ÉMILE. **La Nature et la portée de la méthode scientifique.** Exposé et textes choisis de philosophie des sciences. Un volume broché (15 × 22 cm) de 408 pages. Les Presses universitaires Laval, Québec ; la Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1956.

Testi Umanistici sul'Ermetismo. Testi di Ludovico Lazzarelli, F. Giorgio Veneto, Cornelio Agrippa di Nettesheim, a cura di E. Garin, M. Brini, C. Vasoli, C. Zambelli. Archivio di filosofia, organo dell' Istituto di Studi Filosofici. Un volume broché (17 × 25 cm) de 162 pages. Fratelli Bocca, Roma, 1955.

VANDENBERGHE, B., O.P. **Saint Augustin et le sens du péché.** Une brochure (13 × 19 cm) de 61 pages. Collection *Études religieuses*, La Pensée catholique, 40, avenue de la Renaissance, Bruxelles. Belgique, 1954.

SOMMAIRE DES REVUES

ANGELICUM, publiée par le Collège pontifical « Angelicum », Rome : **Vol. XXXII, fasc. 1, janvier-mars 1955** : F. BEDNARSKI, *Propria principia Ethicae methodo axiomatice ordinandae*. — L. BENDER, *Furti definitio*, — J. KUNICI, *S. Thomas et theologia « kerygmatica »*. — R. MASSON, *De Immaculata Conceptione apud Fratres Praedicatorum Bibliographia*. — **Avril-juin** : L. B. GILLON, *Relatio transcendentalis et quaestio scholastica : utrum angelus et anima differant specie ?* — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Sept lois supérieures de la vie de la grâce*. — A. WALZ, *Analecta denifleana*. — O. N. DERISI, *El método, sentido y alcance de la investigación metafísica en M. Heidegger y en santo Tomás*.

BRITISH (THE) JOURNAL FOR THE PHILOSOPHY OF SCIENCE, édité par Th. Nelson and Sons Ltd., Edimbourg et Londres : **Vol. V, n° 20, février 1955** : H. JEFFREYS, *The Present Position in Probability Theory*. — J. C. C. MCKINSEY et P. SUPPES, *On the Notion of Invariance in Classical Mechanics*. — A. G. PIKLER, *Utility Theories in Field Physics and Mathematical Economics (II)*. — V. BLACK, *Laboratory versus Field Research in Psychology and the Social Sciences*.

DIALECTICA, revue internationale de philosophie de la connaissance, Neuchâtel, Suisse : **1954, Vol. 8, n° 1** : J. PIAGET, *Inconditionnés transcendants et épistémologie génétique*. — H.-L. MIÉVILLE, *Réponse à quelques critiques*. — F. GONSETH, *Remarques préliminaires sur le fondement du calcul des probabilités*. — L. VIETORIS, *Zur Axiomatik der Wahrscheinlichkeitsrechnung*. — H. RICHTER, *Zur Begründung Wahrscheinlichkeitsrechnung*. — **N° 2** : P. C. MAHALANOBIS, *The Foundations of Statistics*. — W. PAULI, *Wahrscheinlichkeit und Physik*. — G. von HIRSCH, *Sur un aspect paradoxal de la théorie des probabilités*. — H. GUGGENHEIMER, *Quelques remarques concernant l'article de M. A. Wittenberg : Über adäquate Problemstellung in der mathematischen Grundlagenforschung*. — P. BERNAYS, *Bemerkungen zu der Betrachtung von A. Wittenberg*. — A. WITTENBERG, *Über adäquate Problemstellung in der mathematischen Grundlagenforschung. Eine Antwort*. — **N° 3** : F. GONSETH, *Connaître par la science*. — A. LANDÉ, *Quantum Indeterminacy, a Consequence of Cause-Effect Continuity*. — C. M. TURBAYNE, *Berkeley and Russell on Space*. — H. B. CURRY, *Remarks on the Definition and Nature of Mathematics*. — E. SPECKER, *Die Antinomien der Mengenlehre*. — H. W. JOHNSTONE, *Some Aspects of Philosophical Disagreement*. — **N° 4** : W. PAULI, *Naturwissenschaftliche und erkenntnistheoretische Aspekte der Ideen vom Unbewussten*. — C. A. MEIER, *Projektion, Übertragung und Subjekt-Objektrelation in der Psychologie*. — M. GEX, *Les évolutionnismes contemporains de Gustave Mercier et du Père Teilhard de Chardin*. — F. CRAHAY, *Logique formelle, empirisme logique et vérité*.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE, Librairie Armand Colin, Paris : **48^e année, n° 2, avril-juin 1954** : Séance du 27 février 1954 : *Un renouvellement de la métaphysique est-il possible ?* Exposé : M. J. WAHL. Discussion : MM. ALQUIÉ, BACHELARD, BÉNÉZÉ, KOYRÉ, LALANDE, LENOIR, MALVERNE, MESNAGE, MINKOWSKI, PATRI. — **Juillet-septembre** : Séance du 27 mars 1954 : *Le presque-rien*. Exposé : M. V. JANKÉLÉVITCH. Discussion : MM. BACHELARD, FAYRÉ-FRÉMIET, DE GANDILLAC, LENOIR, LEROU, MINKOWSKI, PATRI, WAHL, M^{lle} RENAULD.

DIVUS THOMAS, publiée par le Collegio Alberoni, Plaisance, Italie : **LVIII^e année, 1955, janvier-juin** : G. F. ROSSI, *Antiche ed nuove edizioni degli Opuscoli di S. Tommaso d'Aquino e il problema della loro autenticità*. — E. NEVEUT, *De la contrition*. — A. PEREGO, *Il « lumen glorie » e l'unità psicologica di Cristo*. — A. HOFFMANN, *Eucharistia ut sacramentum pacis secundum S. Thomam*. — T. GALLUS, *Ad argumentum Immaculatae Conceptionis ex Gen. 3, 15*. — T. M. BARTOLOMEI, *Le immagini*. — M. FATTA, *Crisi nel pensiero*.

filosofico. — C. M. BERTI, *De methodo docendi perennem philosophiam*. — A. COPPO, *La prima biografia di Suor Maria Clarae*.

DOMINICAN STUDIES, revue annuelle publiée aux Blackfriars Publications, Londres : Vol. VII, 1954 : V. WHITES, *Incarnations and the Incarnation*. — A. FINILI, *Recent Work on the « Tertia Via »*. — L. BRIGHT, *St. Thomas on the Trinity, a Study of Philosophical Reasoning in Theology*. — C. ERNST, *Transcendence and Spontaneity in the Metaphysics of Morals*. — J. BOURKE, *Samuel and the Ark, a Study in Contrasts*. — G. TEMPLE, *Conversation Piece at Cana*. — J. LUKASIEWICZ, *On a Controversial Problem of Aristotle's Modal Syllogistic*. — I. THOMAS, *Maxims in Kilwardby*. — H. MCCABE, *Categories*. — J. M. RUSSELL-SMITH, *Walter Hilton and a Tract in Defence of the Veneration of Images*. — C. KIRCHBERGER, *Some Notes on the « Ancrene Riwe »*.

ESTUDIOS ECLESIAÍSTICOS, publiée par les Facultés de théologie des Jésuites en Espagne : Vol. 29, n° 112, janvier-mars 1955 : In Memoriam. El P. José M. Bover Oliver, S.J. — M. NICOLAU, *Modernidad y Escolástica*. — A. SEGOVIA, *El Domingo y el Antiguo Derecho Eclesiástico*. — Avril-juin : J. SALAVERRI, *La Potestad de Magisterio Eclesiástico y asentimiento que le es debido*. — J. LEAL, *El Plan Literario del III Evangelio y la Geografía*.

ÉTUDES (LES) PHILOSOPHIQUES, publiée sous la direction de M. Gaston Berger, aux Presses universitaires de France : 1955, n° 1, janvier-mars : Numéro consacré à Joseph Segond : J. SEGOND, *Testament spirituel ; L'esthétique du Jugement*. — Articles et témoignages par M^{lles} L. DUBOST, I. MOURRAL, M. WENCELIUS, MM. M. BRION, C. CAPRIER, C. DEVIVaise, J. MARGOT-DUCLOT, H. MAVIT, H. PORTALIER, M. POUEY, H. URTIN, J. VIALATOUX. — A. SHALOM, *Contingence et intelligibilité*. — Avril-juin : É. LE ROY, *Notice générale sur l'ensemble de mes travaux philosophiques*. — J. LACROIX, *Édouard Le Roy, philosophe de l'invention*. — A. MARC, *Un maître : le Père Auguste Valensin*. — L. RUY, *Le Père Auguste Valensin*. — J. CHAIX-RUY, *Actualité d'A. Rosmini*. — R. DUMAREAU, *Un témoin de la lumière : Edith Stein*. — R. MEHL, *L'idéalisme critique de René Hubert*. — M. F. SCIACCA, *Rosmini et Kant : le problème de la métaphysique*. — M. VILLEY, *Retour à la philosophie du Droit*.

FRANCISCAN STUDIES, publiée par The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y. : Vol. 15, n° 1, mars 1955 : C. O. HUALLACHAIN, *On Recent Studies of the Opening Question in Scotus's Oedination*. — F. PELSTER, *Zur ersten Polemik gegen Aureoli : Raymundus Bequini, O.P., Seine Questionen und sein Correctorium Petri Aureoli, das Quodlibet des Jacobus de Apamiltz, O.E.S.A.* — A. P. FIORE, *The Problem of 17th Century Soteriology in Reference to Milton*. — F. ALLUNTIS, *The Vital and Historical Reason of José Ortega y Gasset*. — K. F. LYNCH, *De Matrimonio Mariae et Joseph*, Brussels, Bibl. Royale 1542, f227IV. — Juin : In Memoriam Philotheus Boehner, O.F.M. 1901-1955. — G. H. TAVARD, *A Forgotten Theology of Inspiration : Nikolaus Ellenbog's Refutation of « Scriptura sola »*. — C. PIANA, *Supplementum ad « Bullarium Franciscanum » ex quodam opere inedito I.H. Sbaralea restituendo*. — A. A. DI LELLA, *The Immaculate Conception in the Writings of Peter Aureoli*. — E. M. BUYTAERT, *Aureoli's Unpublished Reportatio III, Dist. 3, Q.1-2*. — I. BRADY, *The Development of the Doctrine on the Immaculate Conception in the Fourteenth Century After Aureoli*.

GIORNALE DI METAFISICA, publiée sous la direction de M. F. Sciacca, de l'université de Gênes : X^e année, n° 1, janvier-février 1955 : F. BATTAGLIA, *La lezione spiritualistica di G. Gentile*. — A. CARLINI, *Quel ch'io debbo al Gentile*. — G. CHIAVACCI, *L'eredità di Gentile*. — A. GUZZO, *Incontri con Giovanni Gentile*. — M. F. SCIACCA, *Atto ed essere*. — L. STEFANINI, *L'entimema personalistico di Gentile*. — Mars-avril : J. ÉCOLE, *Présence et absence de l'être ou l'expérience de l'être selon M. Blondel*. — M. T. ANTONELLI, *Il neospiritualismo italiano : Sciacca, Carlini, Guzzo*. — V. MATHIEU, *Guzzo, Carlini et Sciacca*. — V.

SAINATI, *Lo « spiritualismo cristiano » e la sua formula dinastica* : Carlini - Guzzo - Sciacca. — **Mai-juin** : R. LE SENNE, *Introduction à la description de l'espérance*. — L. LAVELLE, *Notes sur le sujet : pourquoi y a-t-il un monde ?* — F. AUBIER, *Témoignage*. — G. BERGER, *La vocation dans la philosophie de R. Le Senne*. — B. DELFGAAUW, *L'être humain comme être-question*. — A. A. DEVAUX, *La philosophie comme expérience totale selon R. Le Senne*. — H. DUMÉRY, *Le Senne et Blondel*. — A. FOREST, *De l'idéalisme au spiritualisme*. — A. GUZZO, *Le Senne e il dovere*. — E. MOROT-SIR, *De l'idéalisme à l'axiologie*. — G. MARCEL, *Le scandale vu dans la perspective de R. Le Senne*. — M. SANCIPRIANO, *Il pensiero pedagogico di R. Le Senne*. — L. STEFANINI, *Soggetto e persona in R. Le Senne*.

GREGORIANUM, publiée par les professeurs de l'université Pontificale Grégorienne, Rome : **Vol. XXXVI, n° 1** : G. FILOGRASSI, *Il dogma dell'Immacolata nell'Enciclica « Fulgens Corona »*. — F. PELSTER, *Die Thomas von Aquin zugeschriebenen « Opuscula De instantibus, De natura verbi intellectus, De principio individuationis, De genere, De natura accidentis, De natura materiae, De quatuor oppositis » und ihr Verfasser*. — F. ASENSIO, *Juan de Mariana y la Poliglota de Amberes : censura oficial y sugerencias de M. Bataillon*. — **N° 2** : J. OWENS, *The Intelligibility of Being*. — G. P. KLUBERTANZ, *A Comment on « The Intelligibility of Being »*. — G. RAMBALDI, *« Heresia », « traditioni apostoliche » e « scomunica » in uno scritto di L. Lippomano*. — B. SCHULTZE, *Das theologische Problem der Konzelebration*.

HARVARD (THE) THEOLOGICAL REVIEW, publiée par The Faculty of Divinity, Harvard University, Cambridge, Mass. : **Vol. XLVII, n° 4, octobre 1954** : M. S. ENSLIN, *A Gentleman Among The Fathers*. — R. WALZER, *A Diatribe of Galen*. — F. E. CRANZ, *The Development of Augustine's Ideas on Society Before the Donatist Controversy*. — **Vol. XLVIII, n° 1, janvier 1955** : B. M. METZGER, *Considerations of Methodology in the Study of the Mystery Religions and Early Christianity*. — M. SMITH, *Comments on Taylor's Commentary on Mark*. — E. H. KANTOROWICZ, *Mysteries of State : An Absolutist Concept and Its Late Mediaeval Origins*. — R. PACK, *An Onocephalic Mask*. — **Avril** : J. E. RUBY, *The Ambivalence of St. Thomas Aquinas View of the Relationship of Divine Law to Human Law*. — W. MULDER, *Style and the Man : Thomas Adams, Prose Shakespeare of Puritan Divines*. — M. H. CHAMBERS, *The Twelve Gods at Cos*.

JOURNAL (THE) OF PHILOSOPHY, 515 W. 116th Street, New-York : **Vol. LII, 1955, 6 janvier** : P. F. LINKE, *The Scientific Attitude Indispensable for Philosophy*. — SING-NAN FEN, *Judgment on Morality and Moral Choice*. — **20 janvier**, H. M. MAGID, *An Approach to the Nature of Political Philosophy*. — **3 février** : E. SCHUH, *Syntax of Inherent Value*. — D. A. WELLS, *Phenomenology and Value Theory*. — H. VAN RENSSLAER WILSON, *Causal Discontinuity in Fatalism and Indeterminism*. — **17 février** : G. KENNEDY, *The Hidden Link in Dewey's Theory of Evaluation*. — C. HARTSHORNE, *Process as Inclusive Category*. — **3 mars** : P. W. KURTZ, *Naturalistic Ethics and the Open Question*. — J. R. SIMMONS, *Super-, Sub-, or Pseudo-Naturalism ?* — **17 mars** : W. CERF, *Existentialist Mannerism and Education*. — **31 mars** : M. RIESER, *Three Stages of the Contemplation of Nature*. — V. BLACK, *Good Reasons and Reasonable Acts*. — **14 avril** : A. AMBROSE, *Wittgenstein on Some Questions in Foundations of Mathematics*. — **28 avril** : H. W. HINTZ, *A. N. Whitehead and the Philosophical Synthesis*. — **12 mai** : B. WATERS, *The Past and the Historical Past*. — D. C. WILLIAMS, *More on the Ordinarity of History*. — **26 mai** : L. J. LAFLEUR, *A Semi-Statistical Approach to a Problem in Aesthetics*. — J. KATZ, *Ethics without Morality*. — **9 juin** : D. C. HODGES, *Human Conduct and Philosophical Ethics*. — **23 juin** : J. MARGOLIS, *« That All Men Are Created Equal »*. — I. M. COPI, *A Note on Representation in Art*.

MARIANUM, publiée par les Servites de Marie, Rome : **XVII^e année, 1955, fasc. I** : L. FERRONI, *La Vergine, nuova Eva, cooperatrice alla Divina Economia e Mediatrix, secondo il Damasceno*. — H. KOSTER, *De novo dogmate mariano quid Protestantes Germaniae sentiant*.

— *Documenta Magisterii Ecclesiastici*. — **Fasc. II** : F. SPEDALIERI, *La Mariologia nella Chiesa d'Africa*. — G. M. ROSCHINI, *Duns Scotus e l'Immacolata*. — T. GALLUS, *Ad argumentum de conceptione ex Gen. 3,15 erutum*.

MÉLANGES DE SCIENCE RELIGIEUSE, publiée par les Facultés catholiques de Lille : **XII^e année, cahier I, mai 1955** : J. LIEBAERT, *S. Cyrille d'Alexandrie et la culture antique*. — J. DUMORTIER, *Les idées morales de S. Jean Chrysostome*. — J. DAoust, *Bossuet, Rancé et S. Benoît*. — L. BERTHE, *La fin de l'Ancien Régime à Fosseux*. — P. BAYART, *La propriété capitaliste et la doctrine sociale de l'Église (I)*. — H. MAISONNEUVE, *Recherches sur la sociologie religieuse de la Vendée (suite et fin)*.

MODERN (THE) SCHOOLMAN, publiée par St. Louis University, Missouri : **Vol. XXXII, n° 2, janvier 1955** : G. W. ARDLEY, *Prolegomenon to Any Natural Science which can be Called Philosophical*. — H. G. WOLZ, *The « Republic » in the Light of the Socratic Method*. — M. NATANSON, *The Concept of the Given in Peirce and Mead*. — J. OWENS, *The Causal Proposition. Principle or Conclusion*. — **Mars** : M. MEIGNE, *Complexity of Mathematical Logic*. — L. H. KENDZIERSKI, *Eternal Matter and Form in Siger of Brabant*. — A. A. VOGEL, *Efficient Causation and the Categories*. — J. O. OWENS, *The Causal Proposition. Principle or Conclusion ? (Cont.)*. — **Mai** : W. J. ONG, *Ramus and the Transit to the Modern Mind*. — M. MEIGNE, *Complexity of Mathematical Logic*. — J. OWENS, *The Causal Proposition. Principle or Conclusion (Cont.)*. — R. G. MILLER, *The Ontological Argument in St. Anselm and Descartes*.

NEW (THE) SCHOLASTICISM, publiée par The American Catholic Philosophical Association, Baltimore, Md. : **Vol. XXIX, n° 1, janvier 1955** : R. W. MULLIGAN, « *Ratio Superior* » and « *Ratio inferior* » : *The Historical Background*. — L. J. ESLICK, *The Platonic Dialectic of Non-Being*. — J. A. WEISHEIPL, *Natural and Compulsory Movement*. — **Avril** : A. MAURER, *St. Thomas and the Analogy of Genus*. — M. J. FARRELLY, *Existence, the Intellect, and the Will*. — J. A. WEISHEIPL, *Space and Gravitation*.

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE, publiée sous la direction du Collège philosophique et théologique S. J. Saint-Albert, Louvain : **87^e année, n° 1, janvier 1955** : G. SALET, *Amour de Dieu, Charité fraternelle*. — H. RONDET, *Éléments pour une théologie du travail*. — R. JANIN, *L'empereur dans l'Église byzantine*. — G. GUITTON, *Cas de conscience pour un confesseur de Roi : Madame de Montespan*. — **Février** : J. CAMBIER, *Les images de l'Ancien Testament dans l'Apocalypse de saint Jean*. — H. RONDET, *Éléments pour une théologie du travail (suite)*. — R. MOLS, *Croissance et limites de la sociologie religieuse*. — E. BONÉ, *La solution de l'énigme de Pildown*. — **Mars** : F. TAYMANS, *Le miracle, signe du surnaturel*. — J. CANTINAT, *Les Paraboles de la Miséricorde*. — R. MOLS, *Croissance et limites de la sociologie religieuse*. — A. DE BOVIS, *Obéissance et liberté*. — **Avril** : B. FRAIGNEAU-JULIEN, *Grâce créée et grâce incréée dans la théologie de Scheeben*. — R. RIDEAU, *La conversion de Paul Claudel. Notes théologiques*. — M. DELCOR, *La guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres ou le « Manuel du parfait combattant »*. — **Mai** : J. DANTEN, *La révélation du Christ sur Dieu dans les Paraboles*. — A. SOLIGNAC, *Le Saint-Esprit et la présence du Christ auprès de ses fidèles*. — J. GALOT, *Reine de l'univers*. — **Juin** : J. de BACIOCCHI, *Le Mystère eucharistique dans les perspectives de la Bible*. — G. LAMBERT, « *Il n'y aura plus de déluge* » (Genèse IX, 11). — F. HOUTART, *Faut-il abandonner la paroisse dans la ville moderne ?* — M. DELCOR, *L'immortalité de l'âme dans le livre de la Sagesse et dans les documents de Qumrân*.

PENSAMIENTO, publiée par les Facultés de philosophie de la Compagnie de Jésus en Espagne : **Vol. 11, n° 41, janvier-mars 1955** : J. GONZÁLEZ-QUEVEDO, *La iluminación agustiniana*. — J. M. ALEJANDRO, *La verdad en la « Philosophia perennis »*. — S. CUESTA, *El amor y la actividad filosófica*. — **Avril-juin** : E. ELORDUY, *La metafísica Agustiniana*. — R. M. TORELLO, *El ockhamismo y la decadencia escolástica en el siglo XIV*. — A. DUE

ROJO, *Crisis filosófica en las ciencias físico-naturales*. — J. M. DIEZ-ALEGRIA, *La doctrina de Pio XX sobre la tolerancia*.

PHILOSOPHICAL (THE) QUARTERLY, publié par l'université de St. Andrews, Écosse : Vol. 5, n° 18, janvier 1955 : J. HARTLAND-SWANN, *The Concept of Time*. — A. G. N. FLEW, *Philosophy and Language*. — G. H. R. PARKINSON, *Ethics and Politics in Machiavelli*. — J. BENNETT, *Iterated Modalities*. — J. N. FINDLAY, *The Logic of « Bewusstseinslagen »*. — R. S. BLUCK, *Is Plato's « Republic » a Theocracy ?* — Avril : W. F. R. HARDIE, *Ordinary Language and Perception*. — R. M. YOST, JR, et D. KALISH, *Miss Macdonald on Sleeping and Waking*. — J. W. N. WATKINS, *Philosophy and Politics in Hobbes*. — D. P. HENRY, *The Proslogion Proofs*. — G. B. KEENE, *Mathematical Statements. A Reply to Mr. Hirst*.

PHILOSOPHY, publiée par The Royal Institute of Philosophy, MacMillan & Co., Londres : Vol. XXX, n° 113, janvier 1955 : C. J. WEBB, *Science and Human Nature*. — L. J. COHEN, *On the Use of « The Use Of »*. — G. H. SPINEY, *On the Contrast between Scientific and Philosophic Hypotheses*. — R. GRIMSLEY, *An Aspect of Sartre and the Unconscious*. — J. HORZELSKI, *Remarks on the Psychology of Language*. — Avril : A. MACBEATH, *The Need for a Social Philosophy*. — A. H. B. ALLEN, *The Meaning of Beauty*. — A. DUNCAN-JONES, *The Notion of Conscience*. — N. HAINES, *Responsibility and Accountability*.

PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGICAL RESEARCH, publiée par l'université de Buffalo, Buffalo, N.-Y. : Vol. XV, n° 3, mars 1955 : A. GURWITSCH, *The Phenomenological and the Psychological Approach to Consciousness*. — VAN METER AMES, *Mead and Husserl on the Self*. — L. S. FEUER, *Political Myths and Metaphysics*. — J. F. MORA, *Peirce's Conception of Architectonic and Related Views*. — S. L. HART, *The Nature and Objectivity of Ethical Judgments*. — V. C. ALDRICH, *Is an After-Image a Sense-Datum ?* — M. J. BAKER, *Seeing*. — J. J. MORRISON, *The Existential Import of a Proposition in Aristotelian Logic*. — Juin : H. D. ROELOFS, *A Case for Dualism and Interaction*. — J. W. YOLTON, *History and Meta-History*. — C. C. HAMBURG, *Logic and Foreign Policy*. — B. A. FARRELL, *Intentionality and the Theory of Signs*. — E. H. LENNEBERG, *A Note on Cassirer's Philosophy of Language*. — W. MAYS, *Determinism and Free Will in Whitehead*. — P. J. CHAUDHURY, *Knowledge and Truth : A Phenomenological Inquiry*.

PHILOSOPHY OF SCIENCE, publiée par The Williams & Wilkins Co., Baltimore 2, Maryland : Vol. 22, n° 1, janvier 1955 : F. H. BLUM, *Action Research. A Scientific Approach*. — I. BARBOUR, *Indeterminacy and Freedom*. — N. W. O'ROURKE, *Amplifying Systems and Available Energy*. — J. G. KEMENY et P. OPPENHEIM, *Systematic Power*. — S. E. GLUCK, *Do Statistical Laws Have Explanatory Efficacy ?* — I. SCHEFFLER, *On Synonymy and Indirect Discourse*. — Avril : R. C. BUCK et W. SEEMAN, *Clinical Judges and Clinical Insight in Psychology*. — Y. BAR-HILLEL, *An Examination of Information theory*. — G. SJOBERG, *The Comparative Method in the Social Sciences*. — A. RAPOPORT, *Comments on « The Comparative Method in the Social Sciences »*. — K. E. BOCK, *Darwin and Social Theory*. — W. R. FRAZER, *Some Indications of Unity Among the Sciences*. — D. DAVIDSON, J. C. C. MCKINSEY et P. SUPPES, *Outlines of a Formal Theory of Value (I)*.

REVIEW (THE) OF METAPHYSICS, publiée sous la direction de M. Paul Weiss à Yale University, New-Haven, Conn. ; Vol. VIII, n° 3, mars 1955 : J. FEIBLEMAN, *On Substance*. — R. BRUMBAUGH, *Aristotle as a Mathematician*. — R. JORDAN, *Time and Contingency in St. Augustine*. — J. F. BANNAN, *Philosophical Reflection and the Phenomenology of Merleau-Ponty*. — Juin : C. HARTSHORNE, *Some Empty Though Important Truths*. — P. J. CHAUDHURY, *Truth and Error*. — A. BURKS, *On the Presuppositions of Induction*. — L. GREENBERG, *Necessity in Hume's Causal Theory*.

REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA, publiée par la Faculté pontificale de philosophie de Braga, Portugal : **T. XI, fasc. 1, janvier-mars 1955** : J. FRAGATA, *A Fenomenologia de Husserl*. — M. AZEVEDO, *Pluralidade e diversidade dos Homens*. — J. K. FEIBLEMAN, *A Esfera da Epistemologia Sensista*. — **Avril-juin** : Santo Agostinho, No XVI Centenario do seu Nascimento, 354-1954 : L. CRAVEIRO DA SILVA, *S. Agostinho, Significação cultural da sua obra*. — M. F. SCIACCA, *O Composto Humano na Filosofia de S. Agostinho*. — J. VAZ DE CARVALHO, *Dependerá S. Agostinho de Paulo Orósio ?* — J. BARBOSA PINTO, *S. Agostinho e a Imortalidade da Alma*. — M. MARTINS, *S. Agostinho nas Bibliotecas Portuguesas da Idade Média*. — D. MARTINS, *Deus no Sistema de S. Agostinho*.

REVISTA DE TEOLOGÍA, publiée sous la direction de M^{re} Enrique Rau, Cité Eva-Perón, Argentine : **V^e année, 1955, n^o 17** : LA DIRECCIÓN, *La Iglesia de las Misiones*. — J. PRESAS SERRA, *María Reina*. — H. H. GODOY, *La Sociología Religiosa y sus Primeros Pasos*. — A. M. CHARUE, *El Obispo, Pastor y Padre en su Diócesis*. — O. HEGGEL-BACHER, *Orden Sacramental y Derecho Canónico en los Primeros Tiempos del Cristianismo*. — **N^o 18** : E. RAU, *La Iglesia y el Estado*. — R. MARTIN, *Identificación con Cristo*. — R. TROTTA, *El Profesional Católico Frente a la Ley del Divorcio*.

REVUE DES ÉTUDES AUGUSTINIENNES, publiées sous la direction de A. C. de Veer, A.A., à 8, rue François-I^{er}, Paris (VIII^e) : **1955, Vol. I, n^o 1** : J. GALLAY, *La conscience de la charité fraternelle, d'après les « Tractatus in Primam Joannis » de saint Augustin*. — G. BARDY, *Doublets dans les œuvres de saint Augustin*. — A. MITTERER, *Die aristotelische Umdeutung der augustinischen Entwicklungslehre*. — L. STEFANINI, *Il problema della persona in S. Agostino e nel pensiero contemporaneo*. — F.-J. THONNARD, *Saint Augustin et les grands courants de la philosophie contemporaine*. — **N^o 2** : G. MATHON, *Quand faut-il placer le retour d'Augustin à la foi catholique ?* — A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Les commentaires simultanés de Mat. 6.12 et de I Jo. 1,8 dans l'œuvre de saint Augustin*. — P. BREZZI, *Il carattere ed il significato della storia nel pensiero di S. Agostino*.

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE, publiée à Bruxelles, 19, avenue du Manoir, sous la direction de M. Jean Lameere : **9^e année, n^o 31, 1955, fasc. 1** : E. F. CARRITT, *Beauty*. — L. PAREYSON, *Contemplation du beau et production de formes*. — T. MUNRO, *The Concept of Beauty in the Philosophy of Naturalism*. — E. SOURIAU, *Le beau, l'art et la nature*. — M. DUFRENNE, *L'expérience esthétique de la nature*. — M. WEITZ, *Truth in Literature*. — E. DE BRUYNE, *Esthétique païenne, esthétique chrétienne. À propos de quelques textes patristiques*. — **Fasc. 2** : D. ROSS, *The Date of Plato's « Cratylus »*. — R. SCHAEFER, *La structure des dialogues métaphysiques*. — R. ROBINSON, *The Theory of Names in Plato's « Cratylus »*. — V. GOLDSCHMIDT, *La Ligne de la « République » et la classification des sciences*. — J. MOREAU, *Platon et le phénoménisme*. — P. M. SCHUHL, *Platon et la musique de son temps*.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE, publiée sous la direction de MM. D. Parodi et J. Wahl, à la Librairie Armand Colin, Paris : **1954, n^o 4, octobre-décembre** : E. LEVINAS, *Le moi et la totalité*. — G. MARCEL, *Notes pour une philosophie de l'amour*. — P. RIGOUR, *Sympathie et respect : phénoménologie et éthique de la deuxième personne*. — M. DUFRENNE, *Brève note sur l'ontologie*. — J. TROUILLARD, *L'hyperontologie du « devoir » : en hommage à R. Le Senne*. — Th. RUYSSSEN, *Le désarroi actuel de la théologie chrétienne*. — H. DUMÉRY, *Critique et religion*. — **1955, n^o 1-2, janvier-juin** : E. WEIL, *Pensée dialectique et politique*. — C. PERELMAN, *La Méthode dialectique et le rôle de l'interlocuteur dans le dialogue*. — A. T. TYMIENIECKA, *Le dessin de la philosophie de Roman Ingarden*. — M. BARTHÉLEMY, *Esquisse d'une étude sur la philosophie bergsonienne et la vocation de l'unité*. — R. RUYER, *L'Expressivité*. — R. LENOBLE, *Le Rôle du contact affectif dans la connaissance rationnelle*. — G. MATISSE, *La Cybernétique et les êtres vivants*. — R. MILHAU, *Salut historique ou salut noétique ?* — P. MERLAN, *Le « Grand Inquisiteur » réinterprété*. — J. WAHL, *La philosophie première de V. Jankélévitch*.

REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER, publiée sous la direction de MM. P. Masson-Oursel et P.-M. Schuhl aux Presses universitaires de France, Paris : 1955, n° 1 à 3, janvier-mars : A. BURLOUD, *Bilan de la psychologie dans la première moitié du XX^e siècle*. — M. PRADINES, *Méthode en psychologie génétique*.

REVUE PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN, publiée par La Société philosophique de Louvain aux Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie : T. 53, février 1955 : J. PÉPIN, *Plotin et les Mythes*. — J. PILOT, *La Philosophie de René Le Senne*. — P. FONTAN, *Le primat de l'acte sur l'énoncé. À propos de « La phénoménologie de la Perception »*. — A. MANSION, *Saint Thomas et le « Liber de Causis »*. — R. FEYS, *Un exposé de la philosophie de Gabriel Marcel*. — G. YSAÏE, *Le Congrès de Grenoble*. — Mai : G. VERBEKE, *Thémistius et le « De unitate intellectus » de saint Thomas*. — J. RAUWENS, *Le problème philosophique des attributs de Dieu et leur valeur normative pour l'action*. — F. GRÉGOIRE, *L'aspect rationnel dans l'idéal de la connaissance humaine*. — M. F. SCIACCA, *Les éléments fondamentaux de la gnoseologie rosminienne*. — A. DE WAELEHENS, *L'être, la pensée et l'interrogation. À propos d'un livre récent*.

REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES, publiée par les Dominicains du Saulchoir à la Librairie Vrin, Paris : T. XXXIX, n° 1, janvier 1955 : P.-A. LIÉGÉ, *Pour une théologie pastorale catéchétique*. — P.-D. DOGNIN, *La justice distributive*. — P.-M. DE CONTENSON, *Bulletin de théologie morale*. — A.-M. DUBARLE, N. WALTY, *Bulletin de théologie biblique*. — J. DUBOIS, G. LÉGER, *Bulletin d'histoire de la philosophie*. — Avril : W. BRÜNING, *Individualisme et personnalisme dans la conception de l'homme*. — H.-F. DONDAINE, *Le premier instant de l'ange d'après saint Thomas*. — M.-B. DE VAUX SAINT-CYR, *Les deux commentaires d'Étienne Langton sur Isaïe*. — J. DUBOIS, *Bulletin de philosophie grecque*. — A. VIARD, *Bulletin de théologie biblique*. — P. T. CAMELOT, Y. CONGAR, *Bulletin d'histoire des doctrines chrétiennes*.

REVUE THOMISTE, publiée par les Dominicains de l'École de théologie, Saint-Maximin, Var, France : 1954, III : M.-J. NICOLAS, *Marie, la première rachetée*. — A. MALET, *La synthèse de la personne et de la nature dans la théologie trinitaire thomiste*. — F.-M. BRAUN, *Essénisme et hermétisme*. — M. CORVEZ, *La place de Dieu dans l'ontologie de Martin Heidegger*. — R. VANCOURT, *Nicolai Hartmann et le renouveau métaphysique*. — J. BRUNEAU, *Amour et connaissance*. — A. GOUPIL-VARDON, *Comique, humour et grâce comme indices de vie*. — M.-J. NICOLAS, *Théologie mariale*. — M. LABOURDETTE, *Problèmes d'eschatologie*. — E. BARBOTIN, *Le « Corpus aristotelicum » est-il authentique ?*

REVUE DE L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA, (section spéciale), Ottawa, Canada : Vol. 25, n° 1, janvier-mars 1955 : J.-E. MÉNARD, *L'interprétation patristique de Jean, VII, 38*. — P. SIWEK, *Evil, a Consequence of Sin*. — A. STROBEL, *Chronique biblique*. — Avril-juin : A. REBUFFET, *La régénération baptismale selon saint Thomas d'Aquin*.

RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA, publiée par la Faculté de philosophie de l'université catholique de Milan : XLVII^e année, fasc. 1, janvier-février 1955 : E. BETTONI, *I fattori della conoscenza umana secondo l'Olivé*. — E. OBERTI, *La teoria del pensiero nel più recente Heidegger*. — A. BAUSOLA, *L'antimetafisicismo di John Dewey*. — Mars-avril : C. ARATA, *Critica ed attualità della metafisica classica*. — G. REALE, *Di una recente interpretazione kantiana delle idee platoniche nei suoi rapporti con la scuola di Marburg*. — R. AMERIO, *Sulla redazione primitiva dell' « Atheismus Triumphatus » del Campanella*. — Mai-juin : C. ARATA, *La trascendentalità dell'essere*. — M. SCHIAVONE, *Il pensiero filosofico di Ludwig Wittgenstein alla luce del « Tractatus logico-philosophicus »*.

SAPIENTIA, publiée par le Seminario Mayor San José, Eva-Perón, Buenos Aires : X^e année, n° 35, janvier-mars 1955 : LA DIRECCIÓN, *Del progreso en filosofía*. — A. G. VIEYRA, *Evolución de la verdad*. — J. I. DE ALCORTA, *El sentimiento como revelador de lo*

ético. — W. BRUNONG, *Sobre algunos aspectos de la Antropología filosófica actual en Alemania*. — F. G. BLANES, *La distinción cayetanista entre abstractio formalis y abstractio totalis*. — **Avril-juin** : LA DIRECCIÓN, *Filosofía y Sinceridad*. — O. N. DERESI, *Método, sentido y alcance de la investigación metafísica en Heidegger y Santo Tomás*. — A. CATURELLI, *La Historia Universal*.

SAPIENZA, publiée par les Dominicains d'Italie, Via Beato Angelico, 35, Rome : **VIII^e année, 1955, n^o 1** : L. DE SIMONE, *S. Agostino e l'agostinismo medievale*. — E. RIVERSO, *Neoilluminismo, neorazionalismo e trascendentalismo della prassi*. — P. DE LUCA, *Meté e vie della Comunità Internazionale*. — **N^o 2** : B. D'AMORE, *Il P. M. Michele Browne*. — L. CIAPPI, *S. S. Pio XII e S. Tomasso d'Aquino*. — T. S. CENTI, *La teologia di S. Tommaso nell'arte del Beato Angelico*. — L. B. GILLON, *Cattolicesimo e pensiero moderno*. — R. VERARDO, *La scuola filosofica domenicana*.

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES, publiée par les Facultés de la Compagnie de Jésus, Montréal : **Vol. VII, fasc. 1, janvier 1955** : J.-L. D'ARAGON, « *Il faut soutenir les faibles* » (Actes 20:35). — R. CANTIN, *L'Illumination du Cardoner*. — F. BOURASSA, *Appropriation ou « propriété »*. — **Mai** : F. E. CROWE, *Universal Norms and the Concrete « Operable » in St. Thomas Aquinas*. — F. BOURASSA, *Rôle personnel des Personnes et relations distinctes aux Personnes*. — J.-L. D'ARAGON, « *Il faut soutenir les faibles* » (Actes 20:35), *II^e partie*. — C. EAST, *Sir Edmund Whittaker et les preuves de l'existence de Dieu*.

SCUOLA (LA) CATTOLICA, publiée par la Faculté de théologie du Séminaire de Milan : **LXXXIII^e année, fasc. 1, janvier-février 1955** : A. PIOLANTI, *Gli effetti del Sacramento dell'Eucaristia*. — U. PELLEGRINO, *Il neopositivismo logico e la metafisica*. — **Mars-avril** : C. COLOMBO, *Teologia, filosofia e fisica nella dottrina della transustanziazione*. — C. MELZI, *Il movimento cattolico italiano negli studi del dopoguerra*. — U. PELLEGRINO, *Educazione e personalità*. — **Mai-juin** : P. MAILLOUX, *La moralità e la psicologia contemporanea*. — A. RIMOLDI, *L'Apostolo S. Pietro nella letteratura apocryfa dei primi 6 secoli*. — J. L. D'ARAGON, *Saggio di storia dell'esegesi sul testo* : « *In tutti i modi vi mostrai che, faticando così, bisogna sostenere i deboli* ».

THEOLOGICAL STUDIES, publiée par les Jésuites des États-Unis, Woodstock, Md. : **Vol. XVI, n^o 1, mars 1955** : D. M. STANLEY, *Kingdom to Church : The Structural Development of Apostolic Christianity in the New Testament*. — J. J. REED, *Select Questions on the Eucharistic Fast*. — **Juin** : M. BÉVENOT, *The Sacrament of Penance and St. Cyprian's « De lapsis »*. — G. WEIGEL, *Protestantism as a Catholic Concern*. — J. J. FARRAHER, *Notes on Moral Theology*.

THOMIST (THE), publiée par les Dominicains des États-Unis, Washington, D. C. : **Vol. XVIII, n^o 1, janvier 1955** : C. A. SCHLECK, *St. Thomas on the Nature of Sacramental Grace*. — M. HEATH, *Can Qualities Be Measured ?* — A. N. CHROUST, *The Relation to History in Early Christian Thought*. — P. N. ZAMMIT, *The Need of International Society*. — **Avril** : F. SMITH, *A Thomistic Appraisal of the Philosophy of John Dewey*. — E. T. SMITH, *The Vitalism of Hans Driesch*. — K. A. WALL, *The Structure of the Concept*. — C. A. SCHLECK, *St. Thomas on the Nature of Sacramental Grace (Cont.)*.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
EN MARS MIL NEUF CENT
CINQUANTE-SEPT

